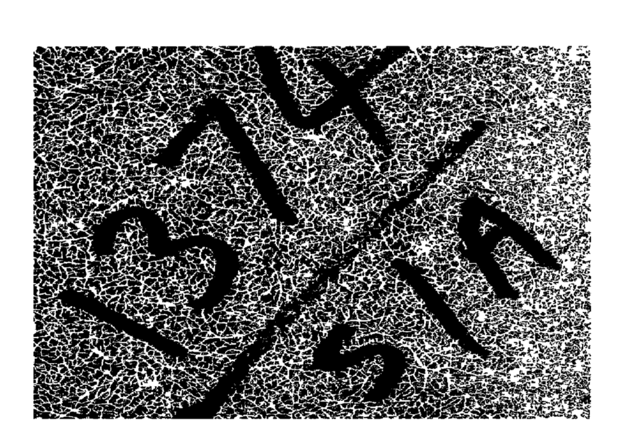
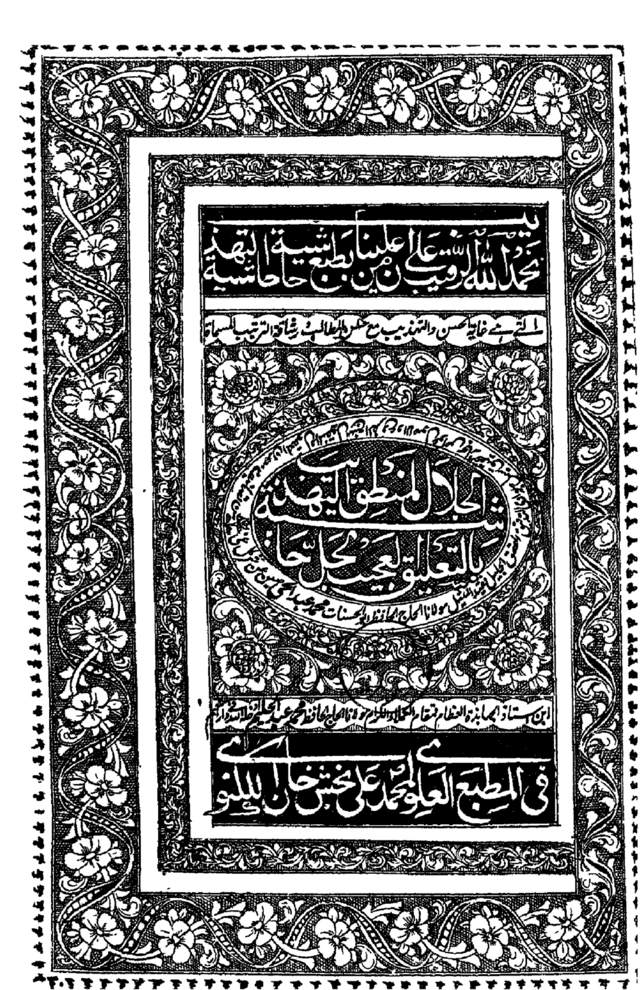



بحمد الله الرقيب تعالى من علينا بطبع حاشية التهذيب
التي هي غاية الحسن والتهذيب مع حل المطالب ورشاقة الترتيب المسماة
بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال المنطق التهذيب
مولانا الحاج الحافظ أبو الحسنات محمد عبد الحي
ابن استاذ الجهابذة العظام قمقام الكملاء الكرام مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم
في المطبع العلوي لمحمد علي بخش خان الكائن في لكنو

بسم الله الرحمن الرحيم

ان احسن ما يوشح به المنطق والكلام واسنى ما يهذب به المقصد والمرام حمد من لا برهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام نحمده على ان كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يوشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام اما بعد فيقول من لا بضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مشربا اني رأيت ان المحقق جلال الملة والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الخبايا في شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع في الميزان مطالع لشموس البرهان سلم للعلوم معراج للفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر في الامصار و اشتهر في الاعصار ورأيت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم زعموا انهم متوقدون في الذكاء فكتبوا ما كتبوا بغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا حل العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يصل واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمي على ان اكتب تعليقات تشتمل على التدقيقات الراسخات وتتضمن التحقيقات الشامخات مما ادى اليه نظري ووصل اليه فكري لكن هجوم الافكار والاحزان بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقني عن ذلك مع اني كنت قد أرى ان العلم قد اندرست آثاره في الامصار وفشى الجهل في جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله علي بالايصال الى الاوطان وحصل لي جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته لغاية الاستعجال وسميته **بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب** وتعليق كاسمه عجيب يرى في الظاهر انه مختصر وفي الحقيقة هو منبع الدرر واسأل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من يجيب فعليه توكلت واليه انيب

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لابد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائي

فلا حاجة الى ان يعين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجار الزائد لا يحتاج الى متعلق فان كل جار ومجرور لا بد له من شيء يتعلق به الا
ثمت الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجر بهما وزاد ابن عصفور كاف التشبيه وليس بشيء اصرح به في الدر المصون في علوم الكتاب
المكنون ثم يكون تقديره اول شيء ابتدأ به اسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء في خبر المبتدأ
لا تكاد توجد قاله العلامة العيني في شرح الهداية فمتعلق بمحذوف وهو ابدأت عند الكوفيين وقيل هو ابتدائي والاحسن ان يقدر الفعل
مؤخرا قصدا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما في قوله تعالى اياك نعبد الامر الثاني المراد من الاسم في التسمية اما الصفة اعم من
ان تكون حقيقية او اضافية او ما الدال على المسمى وفيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته يتبرك بها فما ظنك بالذات المقدسة
واما نفس المسمى وآثاره لفظ الاسم على هذا التقدير لدفع وهم حمل القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم للذات
الواجبة كلفظ الله فانه لا يستعمل في غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من اسم الله في التسمية لا صفة وعند الاكثر هو نعت لا يستعمل في
غيره تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب ع انت غيث الورى لا زلت رحمانا فهو تعنت الامر الرابع انما
عقب الرحمن بالرحيم للتاكيد عند من قال باتحادهما معنى ولافادة الرحمة في الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما وقيل بل انه لما سمي
مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين له فاطلق فان البسملة قبل تسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس
انما بدأ كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف واكتار دفع التعارض الواقع بين حديثي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مرفوع بوجوه
ذكرتها في الهدية المختارية لشرح الرسالة العضدية في علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها **قوله** تهذيب المنطق
والكلام توشيح بذكر المفضل المنعام احكم اولا انهم اختلفوا في الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان والجميل الاختياري ويجي التفصيل
والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود صرح به الشارح الجامي في شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع في حمد الله تعالى
بنوع بديع رامزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد في الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد في الحديث الوارد في هذا الباب
ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعي افتتاح الكتاب بالحمد وهو داخل
في الكتاب فيستدعي افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان يفتتح
جميع الكتاب به بان يقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن ان
يكون معناه اللغوي وعلى الثاني يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن ان تكون على معانيها ولما كان التوشيح غاية
دخل في التهذيب صار كانه هو فصح الحمل وثالثا ما **اقول** ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المامور
به في الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من المفضل لكن في استعمال
لفظ المبالغة في حقه تعالى اشكال ومن ثمه قال بعض الائمة الصفات التي هي للمبالغة كلها مجاز في حقه تعالى لاستحالة حقيقة
المبالغة في حقه تعالى لانها تثبت للشيء اكثر مما هو له وهي انما تكون في الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات
الله تعالى ليست بقابلة لها بل هي بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن دركها العقل الفعال واستحسنه التقي السبكي وغيره وصرح
به العلامة ابن حجر المكي في المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب الزركشي بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل
وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور في حقه تعالى لكن المعنى الثاني موجود فيه ولهذا قال ابن جرير

المبالغة في التواب نحوه للدلالة على كثرة من يتوب عليه نحوه وعظاً سا انه انما اخر المقام عن العضل لما تقتضيه القياس وهو الترقي
من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن والرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم لان
الرحمن لما كان متناولا لجلائل النعم ناسب ان يقرن باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له **قوله** وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة
الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد الفائدة الاولى انما اورد السلام للامتثال بصريح امر رب الانام ومن لم يورده اختار بعض
التفاسير في ذلك المقام وسنذكره ان شاء الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام الفائدة الثانية انما اورد وصف النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بما يناسب الصفة التي اوردها المصنف ويلازمه فان كونه هدى حقيقا بان يهتدى به يلازمه كونه صفوة الانام الفائدة
الثالثة يرد ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق رح وهو انه لم يأت بعلى على الآل فكانه اختار لمذهب الشيعة حيث يكرهون الفصل
بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل بحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال **اقول** في الجواب عنه مالم يكن على الوجوه
الوجه الاول طلب الاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكره بذكره الوجه الثالث
ترويج قلب من كان له توقد في الذكاوة الباعث على تصنيف هذه الحواشي فاني قد سمعت انه كان من الشيعة ويشهد له توصيفه الآل
بالمعصومين في شرحه على المتن المعروف بهذا الرمز الفائدة الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين **قوله** وبعد فهذه
الخ اعلم انهم ارتكبوا في توجيه هذا الفاء وذكروا وجوها ذكرها السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده احدها انه على توهم اما وثانيها
انه على تقدير اما والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام بواسطة اعتياد النفس
بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطلان اما الاول فلانه لم يعتبر احد
من النحويين توهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقديرها مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها او مفسرا
كما قال الرضي قد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو ربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك الخ اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها
منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيد فضربت ... وثالثها ان الفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان الفاء في امثال
هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره سيبويه في كتابه في زيد
حين لقيته فاكرمته وههنا وجه آخر وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير لا للجزاء كانه يقول وبعد الحمد والصلوة تشرع في ما يتعلق بالمقصود
فنقول هذه عجالة الخ فتشكر واغتنم هذا التحرير ولا تلتفت الى ما لفقه به جميع من تلمذ من الافاضل المشار اليهم برؤس الانامل **قوله** صناعة الميزان
اقول فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان ونعم تسمية من سمى
كتابه بسلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو حنيف عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم
الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف
الرجال بالحق لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فلسالك النظر اتساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم
متزايدة يوما فيوما **قوله** تحنست عن كتب الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال
ما عليه من الغبار **قوله** واشرت الى تدقيقات الخ **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتأمل وفافهم ونحوهما ومن العجب من ناظري الشرح
حيث تركوا ذكر التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليه وها انا اشير اليه في كل موضع وانبه في كل قول على التحقيق وستطلع عليه **قوله** فقصد

تعالی بالاستکمال و رقاه الی مدارج الکمال **اقول** الاستکمال والترقی الی مدارج الکمال لا یمکن الا بان یترک التشیع والضلال فلعدم الشرع
الباع حیث اتی بدعا، نافع له فی الدنیا والآخرة التی لیس لها زوال **قوله** وعلی الله التکلان **اقول** لما کان هذا التصنیف
من الامور المهمة توکل فیه علی الله المستعان فانه المعین ونعم من اعان **قوله** قوله **اقول** الضمیر المجرور راجع الی منطق التهذیب
والاسناد مجازی ویمکن ان یرجع الی القائل الذی یدل علیه القول فان قلت لا بد ان یکون مرجع الضمیر مذکورا قبله صراحة
او معنی کما فی اعدلوا هو اقرب للتقوی او حکما وههنا لا ذکر للقائل قبله اذ لا دلالة للقول علیه فان المصادر لا تدل علی المشتقات
نعم المشتقات تدل علی المصادر البتة لوجود معنی الحدث فی المشتق فان المشتقات اما مرکبة من الذات والصفة والنسبة کما
هو المشهور عند الجمهور او مرکبة من الحدث والنسبة دون الذات کما نسب الی السید الشریف رح وایا ما کان یدل المشتقات
علی المصادر واما العکس فلا قلت ذکر المشتق فی ضمن المصادر وان لم یکن حقیقة لکنه ذکر عرفا فانه ما من فعل الا ولا بد له من فاعل وهذا
القدر یکفی لارجاع الضمیر الیه نص علیه الشارح المحقق فی حواشیه الجدیدة علی شرح التجرید الجدید **قال** الحمد لله **اقول** قد فصلت
هذا المقام مع ما یتعلق بالحمد واللام فی شرحی علی الرسالة العضدیة المنسوبة الی المحقق عضد الملة والدین الاست حق
التفصیل فمن اراد الاطلاع علیه فلیرجع الیه فان فیه شفاء العلیل ورواء الغلیل وربما اشرح المرام فی هذا المقام مع زیادة
خطرت بالبال وعلی الله التوکل وبه السؤال فههنا فوائد الفائدة الاولی انما حمد الله تعالی بهذا العنوان مع ان کل جدید
لذیذ اقتباسا من کلام الله تعالی وقد اجمعوا علی جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء فی خطبهم والشعراء فی اشعارهم وقصائدهم
بل وقد استعمله النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم والصحابة والتابعون ونص الفقهاء علی جوازه وذهب بعض المالکیة الی عدم جوازه
ویکره استعمال امامهم مالک رح واجازه کثیر منهم کابن عبد البر والقاضی عیاض وقد نقل الشیخ داود المناخلی اتفاقا للمالکیة
والشافعیة علی جوازه کذا قاله ابن حجر رح فی المنح المکیة الفائدة الثانیة یمکن ان یقرأ الحمد لله بکسر الدال باتباعه للام وبضم اللام
اتباعا للام بالدال من حیث انهما یستعملان معا منزلة کلمة واحدة کما جاءت القراءة فی قوله تعالی صرح به البیضاوی الفائدة الثالثة
قدم الحمد وان کان تقدیم الخبر اولی لافادة الحصر للتعلیم من ان الامر ان المصنف مشتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا فی ان اللام فی
الحمد للجنس او للاستغراق فما ال المحقق الجرجانی رح فی حواشیه علی شرح التلخیص الی انه للاستغراق اولی لشموله جمیع الافراد وافادته
ثبوت جمیع افراده لله ومال المصنف رح فی شرح التلخیص الی ان الجنس اولی لانه المفهوم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشری فی الکشاف
ولم نظر الدقیق حاکم بان الاختلاف لفظی فان مراد الفریقین اختصاص جمیع افراد الحمد له تعالی من اختار الجنس یاخذ اللام الجارة
بعده للاختصاص ومن اختار الاستغراق یدعی التصریح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا یلتفت الی اللام الجارة الفائدة الخامسة
ان اللام فی قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام اما للاختصاص او للاستحقاق او الملک فهذه احتمالات والواجب ان
یحمل الکلام علی افادة اختصاص جمیع افراد الحمد له تعالی فیخرج احتمال ان یکون لام الجنس مع لام الملک وان یکون لام العهد
معه وان یکونا مع لام الاستحقاق وکذا مع لام الاستغراق کون الجارة للاستحقاق وان یکون لام الاختصاص مع لام
العهد فبقی ان یکون لام الملک مع لام الاستغراق او یکون لام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت کیف
یصح افادة الحصر مع انه یحمد العباد فی ما بینهم فلا یختص ثبوت جمیع افراد الحمد فیه تعالی قلت حمد العبد للعبد انما هو لاعطاء الله المحمود

صفة كاملة فيرجع الى حمده تعالى اقول وهذا الحصر يستقيم على مذهب المعتزلة ايضا لان خلق الافعال وان كان من العباد عندهم لكن التمكين عليه
ليس الا من الله تعالى عندهم ايضا فيرجع حمد العباد فيما بينهم الى حمده تعالى بهذا الاعتبار قال الشيخ ابو البركات حافظ الدين النسفي
في تفسير مدارك التنزيل الالف واللام في الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على مسئلة خلق الافعال وقد حققته في مواضع انتهى
ليس كما ينبغي كما لا يخفى الفائدة السادسة المراد من الحمد ان كان عرفيا فوجه اختيار لفظ الحمد اتباع صحيح للحديث الشريف فانه ورد فيه كل امر ذي
بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان في صحيحه وفي رواية النسائي كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم يرد
خصوص لفظ الحمد فوجه اختيار الحمد على المدح وان كان حمدا لغويا كما يشير اليه كلام الشارح المحقق فوجه اختياره على المدح ان المدح قد يكون منهيا
عنه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين بخلاف الحمد فانه مطلق فاختاره عليه **قوله** هو الوصف بالجميل على جهة
التعظيم والتبجيل اعلم اولا انه لم يقيد الوصف باللسان لانه لا حاجة الى ذكر اللسان في تعريف الحمد فان الوصف عند الاطلاق يتبادر منه
الوصف اللساني **اقول** ولا بد ان يراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوي وهو من حيث انه مقيد باللسان خاص من الحمد
العرفي فيرد عليه ما يرد على من صرح به انه يخرج منه حمد الله تعالى لذاته او للمتقين فيجاب عنه اما بان التعريف لفظي فيجوز او بان المراد
باللسان ما يحمد الحامد او بان اطلاق الحمد عليه مجاز عن اظهار صفات الكمال والتعريف انما هو للحمد الحقيقي ومن ههنا اتضح لك سخافة ما قال
الفاضل اليزدي من انه انما لم يقيد به لان التقييد به يخرج ظاهر احمد الله لذاته ويحوج الى ارتكاب التكلف انتهى وثانيا ان الباء في قوله بالجميل صلة
للوصف فيكون محمودا به وهو الصواب **اقول** فما قال بعض الافاضل من ان الباء يمكن ان يكون للسببية على ان يكون عبارة عن المحمود عليه
لا يقبله العقل السليم لان سياق كلامه يدل على ان المراد ههنا المحمود به فانه يصرح بان فيه ثلث مذاهب الاول ان يكون الجميل في الحمد والمدح
غير مقيد بالاختياري والثاني ان يكون فيهما مقيدا بالاختياري والثالث ان يكون مقيدا به في الحمد دون المدح [illegible]
انما هو باختيارية المحمود به وعدمه فلا بد ان يراد ههنا المحمود به ولعله لا يخفى على احد وثالثا ان معنى قوله على وجه التعظيم والتبجيل على قصد
التعظيم الظاهري والباطني او على وجه التعظيمين بان يكون للتعظيم الظاهري والباطني علة للحمد فيخرج منه الاستهزاء لان القصد والعلة
مفقودان ههنا ومن ههنا ظهر لك انه لا يمكن ارادة معنى الطرز والطريقة من الوجه لان الاستهزاء ايضا يكون على طريقة التعظيم وطرزه
فلا يخرج منه السخرية والمقصود من هذا القيد اخراجها عن هذا القيد **اقول** انما اتى الشارح البارع بهذا القيد لاخراج السخرية تعريضا
على المحقق الجرجاني حيث قال في بعض تصانيفه انه لا حاجة الى ذكر هذا القيد احترازا عن الاستهزاء لانه ليس ثناء حقيقة اذ الثناء
انما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ انتهى فان الدلالة الالتزامية [illegible] فلا بد من قيد يخرجه [illegible]
التعريف ما فان التعاريف توخذ بحسب مفاهيم الالفاظ الواقعة فيها **قوله** والمراد بالجميل الاختياري يعني ان الجميل الواقع في
تعريف الحمد الذي هو محمود به يراد به الاختياري فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول ويرد عليه ان قوله تعالى
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي ان لا يقيد بالاختياري وايضا يلزم عليه ان لا يصح ثناؤه تعالى على صفاته لان صفاته
ليست باختيارية له كما تقرر في موضعه والجواب عن الاول ان توصيف المقام بالمحمود من قبيل توصيف الشيء بوصف صاحبه
او يقال ان المحمود بمعنى المحمود فيه فان الاولين والآخرين يحمدون الله تعالى فيه ويجاب عن الثاني بان ذات الواجب لما كانت كافية
في ثبوت الصفات لها جعلت كالاختيارية فهي اختيارية حكما **اقول** ومن ههنا ظهر لك ضعف ما قال بعض الافاضل من انه ان كان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول بتخصيص المحمود به بالاختياري وهو غير مشهور وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلته القول الاخير الذي اورده
بقوله قيل المحمود عليه آه ارجعه بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند اصحاب المذهب
الاول والقول بانه غير مشهور صدر بسبب الغفلة عن كلمات القوم **قوله** لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار اورد الفاضل
المنصور علے الشارح البارع ثلث ايرادات الاول ان المهملات في هذا المقام لا تنفع فلا بد من ان تكون كلية فلا نسلم ان كل جميل
صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون اختياريا فان الافعال اضطرارية كحركات المرتعش
الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري
وتدفع هذه الايرادات بطريقين الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس باستدلال على شيء بل هو توجيه الاطلاق الواقع
في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقدر الفعل الموصوف
تصريحا تهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس مراده ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون الا
بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بهما الافعال الاضطرارية والطبيعية وليس مرجع
الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيه حليله الايراد الثاني فاندفع الايرادات ولا مقدمة ههنا ثالثة
حتى يرد عليها الايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد
الاول بمثل ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست بكلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل المطلق
في العرف الاعلى الاختياري واليه يتبادر الذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل
الاختياري المحمول عليه بالمواطاة كالجميل اختياري فاندفعت الايرادات الثلث **اقول** ومما اجاب به الفاضل الدوي عن
الايراد الثاني من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار ثم اورد عليه بانه حينئذ لا يكون الحد الاوسط متكررا ثم اجاب
بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل الا انه سخيف جدا لان الجميل صفة للفعل لا الفعل الجميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا ولا عدله الانطباق
على احد **قوله** كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف آه اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره
المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ فلا استشهاد فالمراد بالاستشهاد على مجرد الحمل على الفعل
الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به **قوله** والمدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحجر
ما لحي وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح **قوله** وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري ذهب الزمخشري وابن الحاجب
الى ان الفرق بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومترادفان يعني كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك المدح ايضا لا يكون الا
بالاختيار وهو الصحيح صرح به جمال الدين الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير لا انهما
مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل عام في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه قول الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض المدح
نقيض الحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح **قوله** ومثال اللؤلؤ مصنوع **اقول** باب الحكم بالمصنوعية واسع فكل من يسلك مسلكا يحكم بانه
خلافه مصنوع فالحكم بكون مثال اللؤلؤ مصنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا يصغى اليه بل الحق ان يقال ان المثال المذكور
وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قول حمدته عموم المدح وخصوص الحمد فان عدم القول لا يستلزم عدم الامكان نعم لو صرح بانه ممتنع

حمدته بما صح ذلك ولم يصر حوا بذلك فالمثال المذكور لا ينافيه قوله وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح واستدلوا عليه بوجوه
الاول بانه يقال حمدته على نسبه وشجاعته ولا اختيار فيهما واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة منهما وهي
اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو المدح والظاهر منه التعريف وفيه ان المدح
والحمد عنده متساويان بمعنى انه يشترط الاختيار في كليهما فصح التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في
الفائق ان الذم نقيض الحمد مع انه نقيض المدح والجواب كالجواب وقد صرح الفاضل الخطائي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول ان
هذا المذهب مما لم يذهب اليه من يوثق به وبما قال الفاضل اليزدي من ان الخطائي رجحه في حواشي المختصر فلم اجده قوله الا انه يجب ان
يكون المحمود عليه اختياريا المراد منه اعم من ان يكون اختياريا حكما او حقيقة لئلا يخرج حمد الله على صفاته الكاملة قوله فتامل امر
بتامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق قال لله الذي هدانا
قد تحيرت العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المستجمعة
الوجهية وهو اسم المفهوم كلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وحكي ان اصله الاه او الاله وفي انه ماخوذ من الالوهة على وزن فتح
بمعنى عبد او آله غيره اذا اجاره او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في اكتناهه وادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق
حقيقته ولفظه ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين وبه تتروح
ارواح المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي اسمى الصفات واسناها فان النفوس التي خلقها
الله لا هادي لها فالحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا قوله قيل الهداية آه قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام
الاشاعرة ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة
في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي لا يصح لان الزمخشري مع كونه معتزليا اختار في الكشاف المعنى الثاني والظاهر ان
الماخوذ في القرآن هو المعنى الشرعي قوله وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب اقول بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي
ان يكون عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال عن الاول
مع السكوت عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه وابطاله نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يكن ان يكون للاضراب
بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول فصح
فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي وتبعه من تبعه ان الاولى ترك لفظ بل فان ما قصده من المحاكمة انما يناسب اذا لم يكن في كلام كل من
القائلين بالتفسير الهداية باحد الوجهين ما ينفي صحة الآخر انتهى قوله وينتقض اي الثاني واورد عليه بان تخصيص ورود النقض على الثاني
دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزما للوصول بالفعل
فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليهما وان اريد من الايصالين الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة
ليس ايصالا في الحقيقة ولم يبق ح ايضا فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا ينتقض احدهما بالمثال المذكور واجيب
بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة للدلالة فيستلزم
الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه قوله بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لأنه لو أريد ههنا الإيصال لناقض آخر الكلام أوله إذ لا يتصور الضلال بعد الوصول إلى الحق فلا يصح
قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى ثم أورد عليه بأنه يمكن الضلال بعد الوصول إلى الحق بسبب الارتداد ثم أجيب عنه بأن المراد
لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل إلى الحق فمن ارتد ما وصل وصولاً كاملاً إلى الحق ورد بأنه باطل فإن بعض الكاملين قد ارتد أو نحو
مشاهدا أما سمعت أن البعض من حضر بخدمة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وبعضهم أجاب عن الإيراد بأن المراد أنه لا يتصور الضلال بعد الوصول إلى الحق في حق ثمود فإنه لم ينقل أن أحدا من قوم صالح على نبينا و
عليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولكن رأى الشارح البارع أن هذا البحث إنما وقع بسبب إدخال فاستحبوا
العمى على الهدى في مادة النقض مع أن النقض تم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى ثم اختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض
قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فحسب تقريره أن الهداية لو كانت بمعنى الإيصال يكون المعنى أما ثمود فأوصلناهم مع أن قوم صالح
لم يؤمنوا بنبيهم فيلزم كذب هذا القول فإن قلت لا شك أن بعضهم آمنوا به قلت هب لكن المراد من هذا المقام من سواهم
بقرينة قوله تعالى بعده في شأنهم فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية **أقول** عفا الله عن الشارح حيث
أورد النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا يفضي إلى الجدال وما أغفل ناظري كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا ما كتبوا أو
اتبعوا الهدى فقال الفاضل اليزدي وجه الانتقاض أن الهداية إذا كانت بمعنى الإيصال تستلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور
الضلال بعد الوصول إلى الحق وفيه بحث أما أولا فلجواز أن يقع الضلال بعد الوصول إلى الحق بإغواء من الشيطان وأما ثانيا فلأن المستلزم
للوصول بالفعل هو الإيصال بالفعل ولم لا يجوز أن يراد الإيصال بالقوة فلا يتجه الإشكال انتهى **أقول** فيه بحث أما أولا فلأن
تقرير الانتقاض يتم بدون قول أنه لا يتصور الضلال بعد الوصول إلى الحق أما فهم أن الشارح لم حذف قوله فاستحبوا العمى على
الهدى من مادة النقض وأما ثانيا فلأن قوله أما أولا إن كان إيرادا على الشارح فهو إيراد لا مورد له لما عرفت وإن كان إيرادا
على تقرير نفسه فلا يضر إلا نفسه وأما ثالثا فلأن إبداع احتمال أن يراد بالإيصال الإيصال بالقوة عجيب جدا أو قدم تحقيقه وقال البعض الفاضل
أنت تعلم أن المناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى بحالها بأن يقال معناه أما ثمود فأوصلناهم إلى المطلوب فتركوه وارتدوا انتهى
أقول لقد قف شعري مما تكلم به فإن معاني القرآن وأحوال نزول آياتها وأخبار القصص الماضية لا دخل للعقول فيها فكأنه لم يمعن
نظره فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** احتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات أربعة الأول الاشتراك
اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الأول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة
والمجاز والاشتراك يحمل على الأول فسقط الاحتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركا فلو أجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بأنه أريد ههنا المعنى
الثاني مجازا أجيب عن النقض الوارد بالآية الأولى على الفرقة الثانية أيضا بأنه أريد ههنا المعنى الأول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز
قوله بحاله قال الشارح في الحاشية يمكن أن يقال إن الهداية في قوله تعالى إنك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى أنك
لا تتمكن من إراءة الطريق لكل من أحببت بل إنما يمكنك إراءته لبعض منهم انتهى فإن قلت هذه المناقشة مبنية على أنه أريد من الهداية في الآية
من إراءة الطريق لكل من أحببته دنيا وهي عليه قول الشارح بمعنى أنك لا تتمكن هو معنى مجازي وقد مر أن احتمال التجوز مشترك فكيف يشمل
هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الأولى على المعنى الثاني أيضا وإنما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا أخذت على معناها

ونفيت مبالغة كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فليس ههنا اخذا بالمجاز حتى يرد ما اورده الشارح لم يقل بان معنى انك لا تهدي لا تمكن بل صرح بان معنى لا تهدي هو الدلالة على ما يوصل واما قوله معنى انك لا تمكن فليس بيانا لمعناه بل هو بيان لحاصل معناه فان قلت يلزم على هذا الحاصل عدم افادة التخصيص بمن احببت فائدة ما لان عدم تمكن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارادة الطريق شامل لجميع اهل الدعوة فما وجه تخصيص من احببت قلت هب لكن التخصيص انما وقع بسبب ان هذه نزلت في شان ابي طالب كما في تفسير ابي السعود والرومي انه لما حضره الوفاة جاءه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال يا عم قل لا اله الا الله احاج بها عند الله تعالى قال يا ابن اخي قد علمت انك لصادق ولكني اكره ان يقال جزع عند الموت ولولا ان تعيرني قريش لقلتها وسوف اموت على ملة اشياخي عبد المطلب وهاشم وعبد مناف فحزن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حزنا شديدا ونزلت هذه الآية تسلية له فلما كان المورد خاصا خص من احب **قوله** فتامل **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى تامل وجوه المناقشة فانه يمكن تقريرها بوجوه آخر بما ذكره الشارح في المنهية وقد عرفت ما عليه وماله وثانيها ان في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ذكر العام واراد الخاص فان ارادة الطريق عام فالمنفي هو الايصال و استعمال العام في الخاص من حيث انه مصداق لذلك العام مع قطع النظر عن خصوصية الخاص حقيقة مثلا اطلاق الانسان على زيد من حيث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصياته حقيقة نعم لو اطلق الانسان واريد به زيد من حيث الخصوصية يكون مجازا وقد صرح به المصنف في شرح التلخيص وثالثها ان المنفي مطلق الدلالة الذي ينتفي بانتفاء فرد الدلالة المطلقة فيصح انتفاء الدلالة بمعنى ارادة الطريق باعتبار فرد واحد وهو الدلالة الموصلة وترابعها ما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي ثبت محبتك اياها بل لبعضهم الذين اردنا رؤيتهم الطريق بلا واسطة وهم الحاضرون فقط وذلك لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل ارادة الطريق بعينه بلا واسطة ولا يخفى انه لم يقع من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة الى الحاضرين وهذا معنى لطيف دقيق بالتامل حقيق **اقول** قد تاملته فوجدته سخيفا حقيقا بالرد فانه مخالف لشان نزول الآية المذكورة وهو في شان ابي طالب لانه يفيد ثبوت الهداية للحاضرين فتامل بالتامل الدقيق **قوله** فافهم **اقول** اشارة الى ان ما ذكره المصنف في حاشية الكشاف مخالف لما نقل الجوهري في الصحاح من ان الهداية تتعدى بنفسها في لغة الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها حيث قال فيه هديته الطريق اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق حكاها الاخفش انتهى فانه يلزم عليه ان لا يكون معنى الهداية في لغة الحجاز الا الايصال وايضا هو مخالف لما يدل عليه عبارة صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى اصله ان يتعدى باللام او بالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فعومل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه وقال السيد الشريف في حاشيته فيه اشعار بانه لا فرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاكمة في نفسها ايضا ليست بشيء لان الخلاف انما هو في المعنى اللغوي ويعلم من مراجعة كتب اللغة انه ليس معناها الا الارادة ويدل عليه ما قال المصنف في شرح المقاصد ان المعنى الثاني مما اخترعه بعض المعتزلة وعندي طريق وتوفيق آخر وهو ان يقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله قوله سواء الطريق الذي بعده يعني افهم قول المصنف سواء الطريق وهذا اشارة الى دفع ايراد يرد في هذا المقام بسبب المحاكمة تقريره ان المحاكمة تقتضي ان يكون الهداية بمعنى الايصال اذا كانت متعدية بنفسها وفي قول المصنف هدانا سواء الطريق كذلك فيكون معناه اوصلنا الى المطلوب مع

انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة وهو لم تحصل في الماضي وتقرير الدفع ان هذه الشبهة ليست بشيء لان الايصال انما يكون الى ما هو مفعول للهداية وهو في هذا المقام الطريق المستوي ولا شك ان الله تعالى اوصلنا وهدانا الطريق المستوي فعدم الوصول الى الجنة لا يضر **قال** سواء الطريق فيه احتمالات آلاول ان يكون السواء بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر ويؤخذ الاستواء بمعنى المستوي ويكون اضافة الصفة الى الموصوف صرح به في الدر المصئون في تفسير قوله تعالى سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم الثاني ان يفسر السواء بالمستوي ابتداء كما فسر الزمخشري به قوله تعالى سواء للسائلين الثالث ان يكون السواء بمعنى الوسط فانه معنى لغوي كما في الصحاح فالمعنى هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوي الرابع ان يكون السواء بمعنى الاستواء فوصفت به الطريق مبالغة وعلى كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح الباء بقوله اي الطريق المستوي وآتما اورد التفسير الثاني اشارة الى ان المراد من الطريق المستوي طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **اقول** وفيه رمز لطيف الى ان الله تعالى قد اجاب دعاءنا في سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فالحمد لله على ذلك **قوله** المراد بنفس الامر عموما فيه بحث لان منها ما لا يقدر على تحصيله ومنها بعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية على وجه العموم لا تمكن والجواب عنه ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشيء على طريق موضوع المهملة القضائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية سلمنا ان المراد به العموم المطلق فنقول ان هذا الحكم وقع مبالغة **قوله** لكن الاول انسب لانه مناسب لتسمي الكتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى تسميته فلا يرد عليه ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والا لم يحتج الى قوله بالنسبة الى تسمي الكتاب بل اراد بالبراعة المناسبة **قال** وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات التفتيش الاول كل ممكن محتاج الى الجعل لان الوجود هو ثبوت الشيء بنفسه ووقوعه في اي ظرف كان ومصداقه في الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الى الجعل فان مصداق حمل الوجود عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر فلا يكون متعريا عن الوجود في مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث الذات وهو هادم للوجوب بالذات فلما كانت نفسها منشأ لانتزاعه منها لانها متقررة بذاتها لم يحتج الى الجعل وهذا معنى قولهم ان وجود الواجب عين الواجب ولا تظن ان الوجود المصدري الانتزاعي هو عين الواجب فان القول به بعيد فالواجب بذاته وجود وموجود وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التي تصدر عن الذات والصفات في الممكنات تصدر عن ذات الواجب فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنى ما قالوا ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى بخلاف الجائزات فانها لما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية مستفادة الى الجاعل فان الممكنات كلها متساوية الاقدام في سلك الوجود والعدم احتاجت الى الجاعل في ثبوت الصفات التي منها الوجود وغيره التفتيش الثاني اختلف في علة الجعل في الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلك والحق ان المحوج الى الجعل هو الامكان الذي هو تساوي الطرفين وليطلب تفصيل هذا المقام من المحصل للامام التفتيش الثالث ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن بناء عليها كما ذهب اليه المشائون او لنفس الماهية بناء على ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود وكما ذهب اليه الاشراقيون او لنفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازي فاختلفوا في اثر الجعل بالذات فعند الشيرازي اثر الجعل بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليه فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل مفاد الهيأة التركيبية واما

نفس الوجود ونفس الماهية فاثر الجاعل التبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود والنسبة اثران بالتبع واورد كل دلائل على مدعاه
ولكل وجهة هو موليها والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به يتم التصديق اذا عرفت هذا فاعلم ان الناظرين
في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين واقول يمكن الحمل على الجعل البسيط
ويقال ان جعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق وخير رفيق
بالرفع خبر مبتدأ محذوف اي هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع وهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه ليكون اشارة
الى الجعل البسيط الذي هو الحق **قوله** وقوله لنا الظاهر فيه آه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق المبطلة ويثبت المرام ان في قوله
لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا بحسب المعنى
فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون
اقوى من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق بجعل وهو باطل
لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشيء ولوازمه ممتنع كما انه بين الذات
والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين الجائزات وما هو ضروري الثبوت لشيء لا يتعلق الجعل به والا يلزم ان لا يكون
ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى الوجود وجعله موجودا
بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق وليطلب تفصيل هذا المبحث من التقديسيات للمحقق صناعة الميزان فان قلت هذا الوجه يقتضي
ان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه ركيك قلت معناه باطل وتقرير هذا الوجه بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق الهروي رح
بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل الركيك على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه يلزم حينئذ
تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا كما مر فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم ح كون فعل الله تعالى
معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرأة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى جعل لكم الارض
فراشا ولافعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك لان خيرية المرافقة
لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان يتعلق بالخير و
هو صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم ح المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم التوفيق لا
يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه وما ظن القاضي الكوفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
تعلقه بالخير بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا للغير فلان جعل الانسان ناطقا للغير الانسان باطل انتهى
فمبني على ما **اقول** ان اللام يجوز ح ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير لا عائد
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل واما ركاكته لفظا فليس لما قال القاضي المدراسي من انه يمتنع تقديم معمول
اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ مقابل الشر فلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لامتناع تقديم معمول المضاف اليه عليه اى على المضاف او المضاف اليه سواء كان مقدما على المضاف او تخلل بينهما فان
كل ذلك ممتنع **قوله** ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فكما لا يصح وقوع رفيق مقدما على الخير كذلك لا يجوز
تقدم ما الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها بدون الواو وفي بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففي بعضها مع ثبوت
اليه في الدليل الاول وفي بعضها بدونه فالنسخ اربعة **اقول** والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار نسخة الواو ومن جعل
الاول اولى فلم يفتح نظره ولم يتبصر ما هو الاولى **قال** والصلوة على من ارسله هدى الخ ههنا فوائد تنشط بها الاذهان سيما الآذان الفائدة
الاولى انما شرع في الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وجعل الكلام الذي لا صلوة فيه ممحوقا من كل بركة
اقول وفيه رمز لطيف الى ان اللائق بحالنا ان نصلي الصلوة عليه بعد حمده تعالى فان الله سبحانه وتعالى قد قرن اسمه المبارك باسمه المبارك في كلمة الشهادة
وفي الاذان وفي امر الاطاعة بقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واشتغل بانزال الطيبات على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فما لنا ان لا نشتغل بذكره وصلوته مع كوننا محتاجين اليه في الامور كلها عاجلها وآجلها الفائدة الثانية ان الصلوة من الله رحمة
ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العيني في البناية شرح الهداية ومعناه الشرعي
في حق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفي الآخرة برفع درجته وتشفيعه في امته كذا سمعت
من العلماء الكبار واما في حق غيره من الانبياء فعلى ما ذكر انتهى الفائدة الثالثة ان الصلوة الواقعة في المتن فيها احتمالان
احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل ح الامتثال لامر الملك
ذي الجلال لان الله تعالى يأمرنا بان نصلي عليه والمصنف رح يحيل الصلوة عليه ويقول الصلوة من الله عليه هذه هي الشبهة
التي ترد على صيغ الصلوة وكلها امثال اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلي عليه رأينا انا لا نقدر على
الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضله لا طرف لها فلا نقدر على ان نصلي عليه
بازائه فعجزنا عن ذلك ودعونا الله تعالى بان يصلي عليه فهذه المرتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين
ففيه امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكانه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى
يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه لا يجب في الترادف قيام كل من المترادفين في
كل موضع مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية مجوزة
ومع الآخر خصوصية مانعة الفائدة الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود وسلموا بعد صلوا ففيه اشارتان الاشارة الاولى
انه يكفي للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو رأي البعض الاشارة الثانية ان التسليم في الآية بمعنى الانقياد على ما
فسره به بعض المفسرين فليس امرا بالتسليم الفائدة الخامسة ان في قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم ليشمل جميع الانبياء ح
يكون مخصوص البعض لان كلمة من تعم الانس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك
او الجن ما كان نبي ولا رسول اصلا وانه يشترط للنبوة الرجولية الثاني ان يراد به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو الظاهر
بل الاظهر هو الاحتمال الثاني لتعقيبه بالصلوة على الآل والاصحاب اليه يتبادر الذهن فحمل الكلام عليه الفائدة السادسة
انه ترك ذكر المرسل اليه ففيه اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح الرسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة ولم يبعث نبي قبله كذلك وآما نوح على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوته عامة بعد الطوفان لانه لم يبق
ح على وجه الارض الا من آمن به وابليس عليه اللعنة فعمت نبوته بهذا السبب لا فهو ايضا مخصوص البعثة ذكره العلامة السيوطي
في التوشيح شرح صحيح البخاري. لو سلمنا ان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك ما دام كان حيا ولم تبق عامة الى يوم الدين
بخلاف نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر في شرح الاربعين
وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوي في تفسير سورة الاحقاف ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل
لم يبعث نبي قبله الى الجن والانس انتهى وقد حسن الشياطين فقد اسلم لما لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن
ابليس فعلمه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبأ وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله
العلامة احمد بن محمد الحنفي الحموي في حاشية الاشباه والنظائر عن القشيري وقد اختلف في اسلام القرين من الجن انه هل اسلم بمعنى آمن
ام استسلم بمعنى اطاعه كذا في المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روي لعيسى احد منكم الا وله شيطان قالوا ولك
يا رسول الله قال ولي الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا في النبي والرسول فقالت المعتزلة انهما مترادفان
وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكي في شرح المنهاج بانه خالف للاحاديث الصحيحة المروية في عدد الانبياء و
الرسل وقيل ان الرسول اخص وقيل النبي اعم وقيل متباينان ولكل وجهة وجهة ومسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف ولعله من
الاقتداء او بابهام الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشري في هذا الابهام
من تفخيم فضله واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة من انه العلم الذي لا يشتبه والمتميز الذي لا يلتبس الفائدة التاسعة
ان قوله هاديا ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون معناه مهديا وح لا يتبطل الا بان يكون حالا منه او من ضمير متصل بارسل وان كان
مصدرا مبنيا للفاعل او اسما للمصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبي عليه
وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر ولقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب اكثره لا تجده في الزبر المتداولة في ايدي الانام فالحمد لله ذي
الفضل والانعام قوله والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر وجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فهو ان الحمل مبالغة اولى
ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا اطلق عليه مبالغة فهو ان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل
بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل قوله اي بان يقتدي به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول
به لا يناسب المقام قال ونورا بالاقتداء يليق اقول ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات
الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل وح يكون اشارة الى انه منورة للمشارق والمغارب مزيلة ظلمة الكفر ولذلك ظلمت
الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله
عليه وعلى آله وسلم الثاني ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منور الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا
البراء بن عازب انه خرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره
ابهى ونعم ما قيل ـه خسف القمر بجماله + نطق الحجر بكلاله + عجز البشر بكماله + صلوا عليه وآله + الاحتمال الثالث ان يكون
اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما في قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وحكي ويؤيده ان النبي صلى الله

عليه وعلى آله وسلم كان اذا مشى فى الشمس والقمر لا يقع ظله على الارض لان الظل انما يكون لما فيه كثافة واما ذاته فكانت نورا من الراس الى القدم **اللطيفة الثانية** ان تقديم به يفيد الحصر فيكون اشارة الى ان ملته ناسخة لملل السابقين ودينه ماح لاديان السابقين فلا يليق الاقتداء بعد بعثته الا به ولذلك صح ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يقتدى بالنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعمل على شريعته عند نزوله من السماء قبل القيامة وهو نبى جليل **اللطيفة الثالثة** ان غلب عليك الوهم بان الاقتداء به يجب فكيف يصح قوله به فادفعه بان المراد بالاقتداء ههنا المتابعة فى الاقوال وجميع الافعال ولا يخفى ان اطاعة الاقوال والافعال التى لا تكون طبعية له ولا عادية له ولا مخصوصة به واجبة واما الاقتداء بجميع افعاله والتخلق بجميع صفاته فهو مما يليق بنا لانه كمال لنا ولذلك كان ابن عمر رضى الله عنهما يفتش موضع بول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيبول هناك وهكذا جميع الافعال وكان محمد بن اسلم لا ياكل البطيخ ويقول سمعت ان النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم اكل البطيخ ولم ينقل كيفية اكله فاخاف ان اكل خلاف اكله فاخالفه وهكذا كان حال الصحابة والاخيار وهذا كله من غاية الاتباع وسبب للدخول فى زمرة الابرار اللهم اجعلنا منهم **قوله** فافهم اشارة الى وجه عدم تعلقه بيليق وقد وجه بوجوه منها انه لو تعلق بيليق لم يصح تقديمه على الاقتداء لان يليق خبر ولا يمكن تقديمه على المبتدأ فلا يتقدم معموله عليه لما عرفت من ان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل وثانيها انه لو تعلق بالاقتداء لم يصح تقديمه عليه ايضا لانه معمول المصدر لا يتقدم عليه فاجيب عنه بان الظرف مما يتوسع فيه [illegible] ومنها ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء فيه وانما يحصل ذا لتعلق بالاقتداء فلا يليق تعلقه بيليق ومنها ان الاقتداء [illegible] بيليق بنا لانه كمال لنا انه **قال** وعلى آله واصحابه الذين جهدوا فى مناهج الصدق [illegible] **اقول** انما اعاد ذكر الجار بين الآل والاتباع بما وقع فى صلوتهم الصلوة بتصحيح لفظ على الثانى الرد على الشيعة حيث زعموا انه يكره الفصل بين النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين آله بلفظ على واستندوا بما روى عن النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فصل بينى وبين آلى بعلى لم ينل شفاعتى ولاهل السنة والجماعة جوابات شافية منها انه لم يثبت عندنا هذا الحديث باسناد قوى كما اختاره الشارح البارع فى الحواشى القديمة حيث قال الشيعة يكرهون الفصل بحديث ينقلونه فى ذلك انتهى ومنها انه سلمنا صحة الحديث فالمكتوب بصورة على ليس بحرف بل هو اسم لعلى كرم الله وجهه والمعنى من فصل بينى وبين آلى بعلى بان لم يدخله فى آلى لم ينل شفاعتى ومنها انه سلمنا انه حرف فنقول ان معناه من فصل بينى وبين آلى بحرف على بان ادخله على اسمى ولم يدخله على اسم آلى فلم يصل عليهم لم ينل شفاعتى **الفائدة الثانية** الآل فيه خمسة مذاهب احدها ان الآل من يجمع النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم واياه اب الى غالب بن فهر وثانيها ان الآل ذرية النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وازواجه وثالثها ما ذهب اليه ابو حنيفة رح من انه بنو هاشم فقط واختاره بعض المالكية ورابعها ما ذهب اليه الشافعى من انه بنو هاشم والمطلب وخامسها ان الآل بمعنى الاتباع ورجحه النووى وغيره وقال الشارح البارع فى منهيته على شرح هياكل النور ان آل الشخص من يؤول اليه قال النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من يؤول اليه نسبا هم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة معنوية وهم العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتالهون من اجتمع فيه النسب فهو نور على نور انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان

الآل المذكور فی المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد فی اللهم صل على محمد وعلى آل محمد على تقدير
يفيد العموم فان قلت لو اريد من الآل اتباعه لما صح عطف الاصحاب على الآل لان الآل يشملهم قلت تخصيص بعد التعميم مما يفيد
التعظيم **اقول** ومن ههنا ظهر سقوط ما وقع عن بعض السادات فی شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل لا يناسب حمله على
هذا المعنى فلا يحمل الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعی المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع فی كلامه على
بنی هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يعمل فی بعض الفروع بمذهب ابی حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بنی هاشم فقط الفائدة الثانية
انما يصلی على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روی البزار واحمد والطيالسی وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله تعالى نظر فی قلوب العباد فاختار
محمدا فبعثه برسالته ثم نظر فی قلوب العباد فاختار له اصحابا فجعلهم وزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو
قبيح ومن ههنا [illegible] قول ابن مسعود لا قول النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جرى على السنة الفقهاء رح
فی الاشباه وقال [illegible] بعد طول البحث انتهى الفائدة [illegible] الظاهر ان المراد من الاضافة
الاستغراق فالمقصود الصلوة [illegible] على الشيعة حيث يبغضون الشيخين وعلى الخوارج حيث يبغضون عليا رضی الله عنه
وعلى من يسب سيدنا معاوية رضی [illegible] الفرق المبتدعة الضالة اللهم لا تجعلنا منهم الفائدة الخامسة ان اريد بالاصحاب
الاصحاب الاصطلاحية فهم الذين صحبوا النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع الايمان وماتوا عليه يكون قوله الذين سعدوا صفة
كاشفة وان اريد الاصحاب اللغوية يعنی من صاحب النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم يكون الصفة المذكورة احترازا عن الذين ارتدوا
بعد الوصول الى الحق بعد موت النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاری عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الى رجال منكم حتى اذا اهويت لاناولهم اختلجوا دونی فاقول ای رب اصحابی فيقول لا تدری
ما احدثوا بعدك انتهى الفائدة السادسة ان فی قوله سعدوا بالتصديق تلويحا الى ان مدار السعادة التصديق الجنانی ولا يدخل فی
الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثانی معرفة الله ورسوله الثالث انه الاعمال المفروضة
الرابع انه اعمال الجوارح مطلقا الخامس انه اجراء كلمتی الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان السابع
انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كما قيل وما اختاره جمهور المحققين ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدی
ومعظم الاشاعرة هو المذهب الثامن والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام صرح به علی القاری فی ضوء المعالی شرح قصيدة بدء
الامالی فتفكر فان هذه الفوائد مما ادى اليها نظری وفكری ولم ار احدا سبقنی بها قبلی وان نظرت الى السابقة تجد صدق قولی **قوله**
والباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا بسبب الايمان بما جاء به النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم **اقول** عندی توجيه آخر وهو ان
المراد بالتصديق تصديق الصديق رضی الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا فی مناهج الصدق بسبب تصديق الخليفة الاول
سيدنا ابی بكر الصديق رضی الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب ومن آمن فآمن بعده وروی ان عليا اول من آمن وروی
ان خديجة اول من آمن وروی ان بلالا اول من آمن ووفقوا بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علی رض
واول من آمن من النساء خديجة رضی الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضی الله عنه واول من آمن من الرجال
الصديق رضی الله عنه **قوله** ويحتمل الاستغراق على مذهب السيد الشريف حيث قال فی حاشية الكشاف ان

الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عنه في الحاشية ما حصله ان متعلق
بالتحقيق ههنا هو التلبس ويحتمل الاستقرار على مذهب الجمهور ايضا من ان المستقر ما يكون متعلقه عاما واللغو بخلافه باعتبار ان تحمل التلبس
من افعال العموم بناء على انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغير وهو الحق فيكون كالكون ومع قطع النظر عنه نقول انه ليس مراده ان متعلقه
متلبس بخصوصه بل هو بيان لحاصل المعنى فيمكن ان يجعل متعلقه عاما غيره **قوله** اي آه ويمكن ان يتعلق بالمحذوف ويكون صفة للحق
ويكون المعنى معارج الحق الثابتة بالتحقيق **قوله** اشارة الى المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان يشار به الى امر محسوس موجود في الخارج
عن المشاعر ولا يمكن ههنا حمله عليه لانه لا يخلو اما ان يكون الاشارة الى الالفاظ فقط او المعاني فقط او النقوش فقط او المركب
من اثنين منها او المركب من الثلثة وايّا ما كان فلا شئ منها بموجود في الخارج محسوس اما الالفاظ فلا يشار اليها بهذا الا من حيث انها مترتبة
مجتمعة والالفاظ المترتبة لا وجود لها في الخارج عند الجمهور وعند الشارح اليابع وان كان لها وجود لكن لا وجود لها حسا في الخارج
وسيجئ بيانه والمشار اليه لا يكون الا الموجود في الخارج المحسوس واما المعاني فلا وجود لها في الخارج اصلا وكذلك النقوش
وقس عليها المركب هذا اذا كانت الديباجة قبل التصنيف واما اذا كانت بعده ففي الالفاظ والمعاني كذلك نعم يصح وجود
النقوش في الخارج لكن لا غرض يتعلق بها حتى يشار اليها بهذا فالحاصل ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعاني او المركب
منهما وشئ منها لا وجود له في الخارج وما لا وجود له في الخارج لا يشار اليه فلا يمكن ان يكون الاشارة ههنا حسية سواء كانت الديباجة قبل
التصنيف او بعده فالفرق بينهما غير ظاهر فلا بد ان يصار الى المجاز وله ثلث طرق الاول ان الالفاظ والمعاني المرتبة لها وجود في الخارج
باعتبار الدال فان النقوش التي هي دالة عليها موجودة في الخارج فهذا القدر من الحضور يكفي لان يشار اليها بهذا الثاني انه لا يلزم
وجود المشار اليه في الخارج بجميع الاجزاء قبل الاشارة بل يكفي الوجود بحسب بعض الاجزاء ولا يخفى ان هذين الوجهين انما يستقيمان
اذا كانت الديباجة الحاقية وهو الظاهر من كلام المصنف في هذا الكتاب الاخلاء الثالث ما ذكره الشارح من انه اشارة الى
المرتب الحاضر في الذهن سواء كانت الديباجة الحاقية او ابتدائية فالاشارة عقلية تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس فان قلت كما
انه لا وجود للالفاظ المرتبة والمعاني كذلك في الخارج كذلك لا وجود لها في الذهن قلت ان اراد انه لا وجود لها في الذهن تفصيلا فمسلم
لكنه لا يضر وان اراد انه لا وجود لها مطلقا فممنوع بل لها وجود اجمالي في الذهن بوجه ذاتي او عرضي يتحد ذلك الوجه معه ذاتا او
عرضا **قوله** سواء كانت الديباجة بعد التصنيف او قبله **اقول** في تقديم احتمال الديباجة اللاحقة اشارة الى انه الصحيح في كلام
المصنف بل هو المتيقن ثم انما عمم ليصح هذا البيان في كل موضع وقع فيه هذا مثل هذا اللفظ ح انه لا معنى لهذا التعميم في كلام المصنف
لتيقن ان الخطبة الحاقية فيه **قوله** او لا حضور آه ان حمل الكلام على ما هو المشهور فلا غبار عليه وان حمل على ما هو المحقق عند الشارح
المحقق وحققه في الرسالة الزوراء من ان الاعدام الزمانية ليست باعدام حقيقة وتبعه في هذا المحقق الصناعة في كتبه فيرد عليه
ان نفي الوجود عنه ممنوع فيدفع بان المراد انه لا حضور في الخارج حسا ولتطلب تحقيق هذا المبحث في التقديسيات وغيره واما
قيد الشارح الالفاظ المنفية الوجود عنها بالمرتبة واطلق المعاني اشارة الى ان لا وجود للالفاظ المرتبة واما غير المرتبة فلها وجود
بخلاف المعاني فانه لا وجود لها في الخارج اصلا **قوله** دون الالفاظ وحدها او معانيها آه هذه احتمالات سبعة للكتاب ذكروها
في كتبهم لكن ما هو مقتضى الفهم السليم هو ان يقتصر على احتمال الالفاظ والمعاني والمجموع المركب منهما وسيجئ ما يتعلق بهذا في موضعه

انشاء الله تعالى **قوله** تسمية المعبر باسم المعبر عنه ہٰذا يشير الى ان احتمال التسمية ہو الاولى وما يجئ من ذكر التوصيف فمبنى على الامكان **قوله**
ولا شك فى انه لا حضور لهذا الكلى فى الخارج يعنى حقيقة كما ہو مذہب المصنف من ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه ومن ہہنا
ظهر انه لا حاجة ہہنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ہہنا علمت الخ وقد وقع الاختلاف فى ان اسامى الكتب
ہل ہى اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما ہل ہى اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذہب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص مستندا
بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال للمسئلة واحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة فى انه امر واحد شخصى تشخص صدقه على
كثيرين وہذا ہو شان العلم الشخصى ولا يخفى ما فيه فان المجموع الافراد كالمجموع الذى يتلفظ به ہذا الشخص والمجموع الذى يتلفظ به الآخر فكيف
يصح كونها من اعلام الاشخاص ثم مما يمنعه دخول الالف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرہما وذہب بعضهم الى انها من قبيل
اسماء الاجناس ولا يخفى وہنه سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث ہى ہى كما ہو مذہب السيد السند او للفرد المنتشر كما ہو مذہب
ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لا بد من اعتبار التعين فى المسميات والشارح المحقق لما رأى انه لا بد من اعتبار التعين الذہنى فى مسمياتها
ولا يمكن وضعها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة فى الذہن تعينا غير شخصى و
ايده بقوله عند التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ فى ہذا الحكم فقد اخطأ خطأ جزما فان قلت قد صرحوا بان اعلام
الاجناس انما تعتبر للضرورة فى منع الصرف كما فى اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث
حكموا بانه علم جنس وہہنا لا ضرورة قلت ہذا انما اشتهر منهم وكلام الشارح ہہنا مبنى على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات
ہذه الاسماء تجد بالخصوصية تخصوصية تقتضى ان تكون اعلام جنس فلا يكون القول بمنع اعتبارہا محال ح فان قلت لو كانت علما
فكيف يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا بأس باستعمالها معرفة فان الفارق
ہو المعنى دون اللفظ فتأمل فى ہذا التحقيق فانه بالتأمل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام الخ وعليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثانى ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير ہذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والمفعول المطلق قام مقامه والتقدير ہذا كلام مهذب غاية
التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وہو التصنيف والمعنى تصنيف ہذا غاية تهذيب الكلام السادس ان ہذا اشارة الى
التصنيف السابع ان التهذيب محذوف مضافا اليه ہذا والتقدير تهذيب ہذا غاية تهذيب الكلام ولا يخفى على المنصف ان اولى
الوجوه ہو الوجه الاول وفى البواقى تكلفات ركيكة وفى بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثانى انسب الخ محذوف وفى بعض النسخ و
الثانى كما ترى نظرا الى ان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه التوجيه ح ان يراد منه التوجيه الوجيه
قوله تشبيها للشمول العموى الخ ہذا اذا جعل فى تحرير المنطق والكلام ظرفا لغوا لتهذيب الكلام ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف فيكون حالا من التهذيب او صفة للكلام **قال** وتقريب المرام ہہنا احتمالات الاول ان يكون معطوفا للغاية
ويراد من التقريب معناه اللغوى الثانى ان يراد منه المعنى الاصطلاحى على ہذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على
التحرير ويكون معنى التقريب الاصطلاحى او اللغوى والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية وارادة من التقريب المعنى اللغوى
لانه لو اريد منه المعنى الاصطلاحى على تقدير عطفه على الغاية لا يناسبه توصيف الكتاب بالمقرب لان المقرب حقيقة ح

ہو من لطائف الدليل على المدعى وتواردہ اللغوی على تقديرعطفه على التقديرلا يكون تاسيسا الا بالتكلف بخلاف ما ہوآ صل على المعنى
الاصطلاحی الخامس ان يكون معطوفا على التہذيب السادس ان يكون معطوفا على الكلام وعليك تمييز القوی والضعيف
قوله الاضافة بيانية آه الاول على تقديران يكون الاسلام نفس الاعتقاد كما اخذه المحققون وہو مذہب المحدثين رح نص عليه
الشيخ الدہلوی رح فی مدارج النبوة والثانی شرح المواقف من ان الايمان مجموع التصديق والاقرار والعمل عند المحدثين ليس الا
بصحيح والثالث على تقديران يكون عبارة عن الاقرارفقط والمجموع **اقول** واشار المصنف رح باضافة العقائد الى الاسلام الى
ان الاسلام والايمان واحد على ماہو الحق وله بحث طويل ذكر فی الكتب الكلامية **قوله** او مجازا بالحذف آه اورد عليه
الفاضل اليزدی انه ليس بصحيح وہذا الايراد مبنی على زعمه من انه معطوف على المجاز المرسل وليس كذلك بل ہو معطوف على
بالاسلام **قوله** بمعنى اسم الفاعل آه الاولى ان تحمل ہذا الكلام على المبالغة ويقال ليس مراد الشارح انه اريد من التبصرة المبصر بل مقصوده
ان التبصرة على معناہا وحملها مبالغة وحاصله معنى اسم الفاعل بمعنى انه لولم يتعرض للمبالغة لكان حقه ان يقال جملة مبصر
فلم يرد به ان اسم الفاعل ہہنا ترجمته ليرد انه ترك المجاز فی الاسناد مع انه ابلغ **قوله** وقد يحذف لا فی اللفظ **اقول** ہذا جواب
سوال مقدر تقريرالدخل ان الذی استعمل بمعنى خصوصا انما ہو لاسيما والمصنف حذف لا فكيف يكون سيما الواقع فی كلام المصنف
بمعنى خصوصا وتقريرالدفع ان اصل اللفظ ہو لاسيما ويتصرف فيه بتصرفات كثيرة على ما صرح به الشيخ الرضی
فمنها انه قد يحذف فيه لا ويقال سيما وفيه تعريض على ما نقل عن البلبانی ان استعمال لاسيما بلا لا نظيرله فی كلام العرب **قوله**
وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لاسيما آه لا على قوله ثم استعمل بمعنى خصوصا والا يلزم ان يكون لونه لا استثناء
منوطا بكون معناه خصوصا مع انه ليس كذلك فان النحاة عدوه من كلمات الاستثناء مطلقا سواء كان بمعنى تمثيل
او بمعنى خصوصا **قوله** وتحقيقه آه فيه اشارة الى ان لاسيما ليس فی الحقيقة للاستثناء ولذلك لم يذكره ابن الحاجب فی
كلمات الاستثناء وذلك لان الحكم فی المستثنى يكون مسكوتا عنه عند البعض وعند البعض يكون من خلاف الجنس السابق
واياما كان لا يكون لاسيما بمعنى الاستثناء فانه يفيد الحكم فی ما بعده على وجه اتم واكمل فكونه من كلمات الاستثناء ليس حقيقة
بل مجازا صرح به الرضی رح **قوله** وفی ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما كان لاسيما للاستثناء كيف يكون فی ما بعده ثلثة
اوجه لان المستثنى يكون منصوبا قلت قد استثنى النحاة من ہذا الحكم كلمات عديدة كحاشا وخلا ومنها لاسيما فيجوز فی ما بعده ثلثة
اوجه قال فی المفصل وجاز فيه الرفع والجر بعد لاسيما وروبيت الوجوه الثلثة فی قوله ولاسيما يوم بدارة جلجل انتهى **اقول** وجدت
فی المفصل يوما مكتوبا بصورة النصب فيؤيد رواية النصب ومن ہہنا يندفع ما يتوہم ان صورة كتابة يوم لاسيما عدم النصب
كيف ولو كان منصوبا لكتب بالالف **قوله** ولاسيما يوم بدارة جلجل فان قلت لو كان لاسيما ہہنا للاستثناء لما سبقه الواو
العاطفة قلت الواو ہہنا اعتراضية **قوله** فالظرفية آه دفع لما يرد ان فی للظرفية وہی اما زمانية او مكانية ولا شیء منهما
ہہنا وتقريره ان الظرفية ہہنا مجازية باعتبار اقامة الشمول العمومی مقام الشمول الظرفی **قوله** من قبيل كون الجزء فی
الكل ووجه العلاقة ہی ان الظرف الحقيقی كما يكون محلا للمظروف الحقيقی كذلك يكون الكل شاملا للجزء ومحيطا له فههنا يكون
المنطق الذی ہو مجموع المسائل شاملا للجزء الذی ہو القسم الاول كما لا يخفى **قال** مقدمة التنوين فيه اما للتعظيم باعتبار عظمة

مباحثها او للتعليل باعتبار جملة عبارتها وهو اما خبر للمبتدأ المحذوف وهو الظاهر او مبتدأ الخبر مقدم لتخصيص النكرة فصح كونها مبتدأ
وتقديره في بيان الغاية والموضوع والتعريف مقدمة كقولك في الدار رجل **قوله** بكسر الدال وفتحها انما قدم الكسر على الفتح
مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى وبحسب اللفظ لان المصنف رح في المطول اقتصر على الكسر وقال المقدمة من قدم بمعنى تقدم
فلانه مرضي المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابه **اقول** وفي ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح خلف اذ لا يظهر لبطلانه وجه
قوله واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب لطائفة المسماة
الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وجه التوقف اما على التصور برسمه فليكون الطالب على بصيرة في طلبه
لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان
الموضوع فلتميز العلم المطلوب عنده ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئا مما
ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجهه واطال الكلام **اقول** من عرف مقدمة العلم بما يتوقف عليه الشروع فانما اراد
بالتوقف المعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فقوله المفهوم من توقف الشروع على شيء انه لا يمكن الشروع بدونه لا يضر لانه
مفهوم لغوي واما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين كما يظهر من تتبع كلامهم فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لامتنع مع انهم
يبينون وجه التوقف وهو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور بعيد عن المحققين **قوله** وهي معرفة حده المراد منه مطلق
المعرف ليشمل الحد والرسم كليهما **قوله** وموضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلثة بمعنى ما يصحح للترتب للاحتياج اليها في تحصيل
زيادة البصيرة واما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه ما لم يعلم بوجه ما كيف يتصور طلبه والا يلزم طلب
المجهول المطلق وهو محال الثاني التصديق بفائدة ما واورد على الاول بعض الساداة بان علوم النفس ان لم تكن متناهية
يلزم ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة وان كانت متناهية في
جانب المبدء فان كان العلم الاول مسبوقا بعلم آخر لم يكن اولا والا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى
اقول هذا ايراد قوي عند ارباب الظواهر وعندي ليس بشيء لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات
البديهيات دفعة بدون الطلب دون النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني يحصل له اولا صورة الام ثم صورة
الاب ثم ينتزع المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما وذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل الهيولاني
فاذا زالت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا البعض البديهيات من غير طلب فلم يلزم كون الاول ثانيا ولا التوجه
نحو المجهول المطلق وان استبعدت حصول الشيء بدون طلبه فارجع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها ولا تلتفت الى تحصيلها
تحصل لك بواسطة الحدس والمشاهدة او غير ذلك فيه من غير ان يصدر منك الطلب من جهتك تصحيح ذلك في الجذر الاصم
ودليله او الاصم وتقريره ان عمر اشتغل اذا حصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فزيد مثلا حمار لا يخلو اما ان يكون معلوما عنده او مجهولا
مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ المفروض ان الحاصل اولا هو مفهوم المجهول المطلق ولم يحصل له سواه
الى الآن وان كان معلوما بهذا اي بمفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه وقد فرض انه معلوم وعلى الثاني يكون
مفهوم المجهول المطلق وجهاله وهو حاصل فيلزم كونه معلوما وقد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف ثم اورد على الثاني بان بعض الافعال

الافعال الاختيارية لا فائدة فيها وهي افعال النفس المختارة كاللعب باللحية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لا بد فيه من التصديق بفائدة ما واجيب عنه بان التصديق بالشيء لا يستلزم ان يكون علم العلم ايضاً حاصلاً فكثيراً ما نلاحظ الاشياء ونتصور ونصدق ونذهل عن حصول العلم فحصول العلم لا يستلزم علم العلم فيجوز ان يكون ههناك التصديق بالفائدة وما لا علم بالتصديق بها فان قلت كيف يتصور ان يحصل العلم ولا يحصل علم العلم فان علم العلم حضوري قلت انما الحضوري علم العلم الخاص واما علم العلم المطلق فلا وذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضراً وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضورياً واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصولياً **قوله** هي طرف من الكلام **اقول** هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعهما لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فساقط من البين سواء كانت منفردة او مجتمعة فانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين وانما يتعلق قصدهم بالمعاني اولاً وبالالفاظ ثانياً وعن ههنا يتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس كذلك بل لا يحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعد منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لا يتعلق الا بها ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان المقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تنبئ عن الثمرة **قوله** ومقدمة العلم هي الادراكات آه **اقول** فيه اشارة الى دفع ايراد يرد على تعريف مقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي ووجه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقاً وهو اعم **قوله** يتوقف عليها ادراكات مسائله **اقول** فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس نفس المسائل بل ادراكاتها فقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي **قوله** فلا يرد ما قيل القائل هو السيد السند وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول فبين كلاميه تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورده بعض محشي المطول بان قوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يدل عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب يدل على المغايرة فبين كلاميه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لا يدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى **اقول** اما اولاً فبان عينية مقدمة الكتاب بمقدمة العلم لا يثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرف اولاً فيه مقدمة الكتاب ثم احترض على المريد بها مقدمة العلم المعرف بالتعريف في تعريفها كما لا يخفى على من راجع اليهما ولا يثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما يثبت منه ان ما عرفوا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه نفيها راساً بل هو ساكت عنه واما ثانياً فبانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقاً في شرح الرسالة واثبتها في المطول فنقول انه وان وجب التدافع لكنه لا يضر فان ما قال في شرح الرسالة مبني على تحقيقه وما قال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيراً من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويطيعون المشهور في مواضع آخر ولا يعد هذا من التدافع الضار الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب عنه بان ارباب التصانيف كثيراً ما قدموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام لينتفع الطالب بادراك معانيها فهذا الادراك مفهوم من كلامهم الا ترى انهم يطلقون اللفظ الاول على طائفة من الكلام فكيف

في تعريفها يعني الارتباط ونفي في شرح الرسالة

انكره السيد وتبعه بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغائر المقدمة الكتاب اصطلاح جديد **اقول** انهم يثبتون مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع بمعاني المبحث والمرام ويطلقون اللفظ الاول على طائفة من الكلام فيعلم منه حال جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامهم ويجب ان يكون بعين مراعهم وان لم يكن مصرحا في كلامهم وبعد اللتيا واللتي نقول الايراد الذي ذكره الشارح حاصله ان المصنف جعل الامور الثلاثة في المطول نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس مصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول لو حمل على المحل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف عزم على ما في شرح الرسالة انه يلزم ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم وادراكاتها الا انه تسامح في العبارة الناظرون في كلام المحقق اوردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية وهو صريح في انه تسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة وهو لم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من الواجب ان يصرف عبارته من المحمل الخطأ وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب ان كان خفيا ما لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان ويكون كل منها خطأ الا الوجه يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى الادراكات لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها وبين المعرفة والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في العبارة فاطلق المعرفة واراد بها الادراك ولم يصرح به فقوله واراد ليس من تتمة الدفع بل هو دفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه وان كان يأباه ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله من في قلبه الشر والعناد وصنعة الجدال والفساد فتشكر **قال** العلم بدء بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم يعلم منه تعريف القسم وكما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات ويجيء بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق جنا وهو ع فيه المصرح وبما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين والبعد عن المحققين **قوله** هو الصورة الحاصلة آه اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة الاضافة وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المشهور وقيل انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في تصانيفه بما لا يغني عن الحق شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بالحالة قول بلا دليل فان النظر الدقيق يحكم بانا لا نغني من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا نشك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب انه اورد مثل هذا على شارح التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى وجود الحالة الادراكية ولم يدرك ان مثله يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة المذكورة منضمة او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

يلزم كون الصورة عالمة وعلى الاول يرد عليه مثل ما اورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في النفس امرين الماهية والامر المغاير بانه احداث مذهب ثالث وجمع بين المذهبين على انه يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر بعد حصول الصورة العلمية فلا يحتاج ح الى اثبات امر آخر مغاير الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع وان كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة وقد فهمه بعض الكملة في تحرير مسلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا فهو كلام مردود انتهى اقول في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة عليه وتجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها لا يوجب الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ويشتغل الايراد الا اذا اورد الدليل على اثبات المدعى والتجويز والاحالة الى الوجدان لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله واما ثالثا فبان المورد لم يرد بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة تحت بعض المقولات وانما قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف وهو قول حق واما رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط آه يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتاخرين من ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من نظر كلامه واطلع على مرامه ان الهروي انما قال ما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه ان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها الا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف فانظر فيها وفي حواشيه هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال والحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة الكيف وانه الصورة الحاصلة دون الحالة الادراكية فانه لم يثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلذلك عرفه الشارح البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت عند ههنا اعم فيشمله ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد الاول لا يشمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه اقول يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول بالحوادث اليومية الذي يكون بحصول الصورة فانه حصولي حادث بتة اللهم الا ان يقال الحيثية الدهرية وكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشمل علم الواجب وعلم العقل بالمعنى الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم اقول هذا التحقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق الاول لان التصور والتصديق عنده يوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققه في الحواشي القديمة فاجراه فيه كما صدر من

بنہ الی التحقیق حاصل عن التخصیص **قولہ** المانعة من المسامحة آہ الایراد الاول وارد علی لفظ حصول الصورة، الایراد الثانی علی
لفظ التقابی والثالث علی اللفظ الثالث **قولہ** علی الاصح قال المحقق الجرجانی فی حواشی شرح المطالع ان المذہب المنصور قول
فی الرسالة العقلیة المعمولة لبیان التصور والتصدیق ان العلم الفعال اختیار غیر المنصور وما ول بان العلم حاصل
بالاستعارة وعلیہ رئیس الصناعة فی الٰہیات الشفاء بان العلم ہو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواہر
جواہر و صور الاعراض اعراض فان کانت صور الاعراض کیفا فصور الجواہر کیف تکون اعراضا فلا تکون کیفا فالحکم بان العلم کیف غیر صحیح
وشارح التجرید بان فی الذہن امرین احدہما المفہوم الکلی للمعلوم الحاصل فی الذہن وہو کلی وجوہر وللذہن کیفیة نفسانیة
عن جزئی لکونہ قائما بنفس شخصیة ومتشخصا بتشخصات ذہنیة فما ہو جوہر لیس بعلم حتی یلزم کونہ جوہرا وکیفا وما ہو علم
قولہ قد اجمع الشراح والمحشون ممن نظر فی کلامہ علی ان العلامة القوشجی قائل بالجمع بین مذہب حصول
الاشیاء باشباحها والنظر الدقیق یحکم بانہ لیس جامعا بینهما فان الشیخ عند من قال ہو الموجود الذہنی المغایر
للمعلوم المشاکل لہ فی الصفات وعندہ الموجود الذہنی ہو المعلوم والکیفیة النفسانیة لیست بمشاکلة لہ فی الصفات
ان الحالة الادراکیة عند من قال بها لیست بحالہ ولا یبعد ان یحمل کلامہ علی الحالة الادراکیة فالعجب غایة
العجب من حاصلہ انہ جمع بین المذہبین ثم اورد علیہ بانہ قول بلا دلیل ثم اثبت بنفسہ الحالة الادراکیة
ان یحمل کلامہ علیہ فالایراد علی کلام المحققین بحملہ علی ما لیس محلہ بعید عن المحققین واجاب عنہ المحقق الشیرازی
فی حواشی شرح التجرید بان الجوہر بعد ما وجد فی الذہن یصیر عرضا وکیفا بناء علی ان مرتبة الماہیة متاخرة عن مرتبة الوجود
لما یرد علیہ اما اولا فلان الماہیات وذاتیاتها لا تختلف باختلافات انحاء الوجود ولا یتم القول بقلب الماہیة من المستحیلات واما ثانیا
فبانہ اذا وجد فی الذہن فاما ان ینتفی الجوہریة اولا فان انتفت یرجع القول الی حصول الاشباح اذ لا نعنی بالشبح الا العرض القائم
فی الذہن المغایر للمعلوم ذاتا المشابہ لہ صفاتا واما ثالثا فبان مرتبة الماہیة مرتبة المعروض ولا شک فی ان المعروض
مقدم علی العارض فکیف یتفوہ بتاخرہا عنہا وغیرہ الایرادات اوردها الشارح المحقق فی حواشی شرح التجرید الانتقاد
لا اصلها من الاصل ان جواب المجیب مبنی علی مذہب بعض الاشراقیین من ان لا ماہیة للاشیاء فی نفسها فان وجد الشیٔ
لا فی موضوع کان جوہرا وان وجد فی موضوع کان عرضا فیکون مرتبة الماہیة متاخرة عن مرتبة الوجود ولا یلزم محذور
من المحذورات سوی انہ مبنی علی المذہب المرجوح واجاب بعض المحققین بان العلم حقیقة ہی الحالة الادراکیة وہی لیست
الا کیفا والاتحاد انما ہو بین المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراکیة الانجلائیة ما ثبت بعد وجودہا ولم ینکشف المعقول
ولم یدرک انجلاؤہا بل الدلیل یدل علی خلافہ واجاب عنہ المحقق الخفری بان العلم کیف بمعنی العرض العام وہو اعم من المقولة لان
الکیف الذی ہو المقولة معناہ ماہیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلها موقوفا علی تعقل الغیر ولا یکون
فیہ اقتضاء النسبة والانقسام ورد السید الزاہد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الکیف علی معنیین اثنین وثانیا انہ یشکل بالصور
الجزئیة الحاصلة من الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انہ ماخوذ من کلام الشیخ الرئیس فانہ ذکر ان العرض یطلق علی
معنیین الاول الموجود فی الموضوع وثانیهما ماہیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع والمقسم معتبر فی الاقسام فیعلم ان

للكيف ايضا متغيين **اقول** واما الايراد الثاني فمشترك فانه يرد على القائلين بوحدة معنى الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابه وقد اجاب الشارح المحقق في الحواشي القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المساحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية ونظير ذلك ان المحققين كالمصنف وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مساحة انتهت بما قرره في محله انتهى ويرد عليه ان تردّدهم في كون العلم من مقولة الكيف او الانفعال واشد الالهم على ان العلم هو الصورة بكونه من مقولة الكيف وتقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة **اقول** بعد اللتيا والتي ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد الوارد على القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنى المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع العلوم وبعضها تغيير مصداق العلم وبعضها تغيير معنى الكيف وغير ذلك فان ارادوا من هذه الجوابات دفع الايراد الوارد على القوم فلا تدفع والا فلا تنفع والجواب الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع اذا وجدت في الذهن او لا وهذه الصفة متحققة في الصورة العلمية والعرض الموجود في الذهن فلا تنافي بين كونها عرضا باعتبار الحال وهو وجودها الذهني في موضوع وكونها جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا الجواب احسن الاجوبة كيف لا وقد اجاب به معلم الحكمة ورئيسها وقد رأيت رسالة لشاه عالم قد ذيّلت في هذا المقام باقوال واهية ومن اقواله الباطلة ان ما وجد في الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها في الخارج الا بانسلاخ التشخص الذهني عن ذلك فكيف يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا في موضوع لامتناع وجودها في الخارج **اقول** مدار الجوهرية على صدق الشرطية وصدقها لا يستلزم ولا يقتضي صدق المقدم بل هو موقوف على وجود العلاقة فمعنا ولو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا شك ان الصورة العلمية كذلك وهو صحيح لاعتبار عليه كلا ان معنى هذه القضية على ما ذكره الشيخ في الالهيات الشفاء ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان لا في موضوع ولا شك في وجوده وهذا المعنى في ما نحن فيه فالناظر الى القاصر كيف لم يعرف صدق هذا على الكاملين ولقد طول الكلام في هذا المقام لانه تزلزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الذي هو جواب **اقول** فيه اشارة الى ان من قال بان العلم هو الحصول مذهبه انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال بان العلم هو الحصول فلا صحة له وانى انه لا يمكن ان يكون الحصول علما الا انه نسبة فتعجب ممن يقول بانه منشأ الانكشافات مع كونه امرا تابعا لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها وفيه ما فيه **قوله** ولان المتبادر من صورة الشئ آه اورد عليه المحقق الهروي بان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ ليس ما قاله بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشئ وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات مطلقا والمطابقة التي لا تكون في الجهليات المركبة هي المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملاء بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول صورة الشئ وان كان المتبادر منه مطابقتها المعلومها لكنه يوهم المطابقة بما في نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التي هي من افراد العلم **اقول** هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول بان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة والمتبادر من المتبادر والايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفى على احد ومن ههنا اقترح كما ان الشارح لو قال بلا نه يتوهم من صورة الشئ الصورة المطابقة لكفى لثبوت المرام وعصم عن الورود عليه **قوله** والآلات **اقول** في زيادة هذا اللفظ

اشارة الى ان القوى الباطنة وسائط والآلات ليست بمدركات فان الادراك من شان ما وجود له والقوى وجود ها لانفسها بل لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو مزعوم البعض ومن ههنا تتضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك للجزئيات المادية هي الآلات اما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور الجزئيات ترتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل وتحقيق الحق هو الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني **قوله** وهو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير راجع الى العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الى صلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا له عما هو الظاهر الى ما هو المراد ويؤيده النسخة الاخرى التي وقعت فيها هكذا والمراد مطلق الصورة الى الحاضرة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسوق الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم يتبادر منه معناه الحقيقي فلا يشتمل هذا التعريف للعلم الحضوري وان اريد من الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا وبالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم وينبغي ان يكون التعريف شاملا لجميعه او المنقسم عاما تاما ولذا عرف العلم المحقق البهاري في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك **اقول** والعجب من البعض انه حمل الحضور في تعريفه على الحصول **قوله** الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق الهروي يحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني كما يتوهم من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن الاطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى **اقول** الاولى ان يقال انه صرف للتعريف المذكور من الظاهر الى المراد لانه بيان له فلا يحتاج ح الى التكلفات الباردة التي بعضها لا تتم وبعضها ليست بذاك **قوله** وهو في التصور بالكنه آه اعلم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه ويختص بالنظريات والا فهو علم بكنهه فهو تمثل الشيء بنفسه في الذهن من دون لحاظ مرآتية الذاتيات ويختص بالبديهيات تجويز المحقق الهروي وجه العلم بكنهه على تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية باطل وسياتي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجهه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم بالوجه وبين العلم بوجهه فعنده ان كان علم الشيء بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة اولا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات مرآة اولا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على تحقيقه فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فح يرد عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه واد خال العلم بكنهه في غيره **اقول** عندي ان المراد من قوله غيره مقابله وليس المقابل التام ومضاده الا العلم بالوجه فيكون معنى الكلام سواء كانت ثلثين ماهيته وهو في العلم بالكنه او غيرها وهو في العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجهه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سواسيان والعلم بالوجه والعلم بوجهه سيان واما التكلفات الباردة والتوجيهات اليابسة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فمما لا يقبلها عقل العاقل البارع فاحفظ هذا السلك لا تجده في غير هذا **قوله** غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنهية علم العلم الحصولي علم حضوري نفس هذا العلم كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى اقول وعلى هذا التعميم حاصله

ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري لانه ان وجد اثر
من ذاتي او صفاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي وصفاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي ولما كان وجودي لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر من ذاتي
في ذاتي ولو احتيج في ادراكي لصفاتي الى ان يوجد منها اثر في ذاتي التسلسل في ذاتي ولما ثبت ان علم العلم الحصولي علم حضوري يلزم ان
يكون الصورة الذهنية التي هي علم حصولي خارجية لانه معلوم بالعلم الحضوري وفي العلم الحضوري يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير
خارجية لانه علم حصولي وفي العلم الحصولي يكون الصورة غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع واجاب
بان المراد من الصورة الخارجية التي حكم عليها بان الصورة العلمية غيرها في العلم الحصولي الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من
الصورة الخارجية في كون العلم الحضوري عينها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار وتحقيقه ان الوجود الخارجي فان للوجود الخارجي
معنيين احدهما الخارج عن المشاعر والثاني ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول وغير خارجية
بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبار واحد فلكمال الاصفيه وبعد ذلك فنقول ان الكلام الشارح
طريقين في حمله على المطلب الحاصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية في الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير
الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد في كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار لكن الحكم
في الشق الاول بالغيرية باعتبار فرد واحد وهو الخارج عن المشاعر وفي الشق الثاني باعتبار كلا الفردين **قوله** وهو في العلم الحصولي
يستفاد منه ان المراد من الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض فان الصورة التي هي معلومة بالذات لا تغاير بينها وبين الصورة
العلمية الا بالاعتبار ومن ظن التغاير الذاتي فقد ترك سواء السبيل **قوله** وسواء كانت في ذات المدرك الخ هذا التعميم عند المشائين
واما الاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق فقالوا ان العلوم الى صلة بواسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا حصولية
قوله وسواء كانت عين المدرك الخ لهذا الكلام محلان المحل الاول ان يقرأ المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة
عين المعلوم كما في علم الباري تعالى بذاته يعني علمه الاجمالي او غيره كما في علمه تعالى الاجمالي بالممكنات لان الممكن غير الواجب تعالى
ح يكون التعميم عين التعميم الثاني كما اشار اليه بعض الافاضل لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشمل الاعتبارية ولكن اقول
يخطر بالبال ان الظاهر ان يراد في كلا الموضعين المدرك بالذات او بالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا اتحاد
بين العلم والمعلوم بالذات في علمه الاجمالي بسلسلة الممكنات لان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس الا الذات الحقة واما
الممكنات فهي معلومة بالعرض واما الثاني فلانه لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في علمه الاجمالي بذاته لانه ليس ح ههنا معلوم بالعرض
المحل الثاني الكسر في المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالي لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك في علمه بالممكنات فيراد العلم التفصيلي في كلا
الموضعين والشك ان الصورة التفصيلية في علمه بذاته عينه وفي علم الممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى يرد ما اورده المحقق الهروي وانه لا حصر
ح بعلم الواجب **قوله** وقد تخص ههنا الخ تفصيل المقام انهم اختلفوا في ان العلم المقسم للتصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري
في فواتح كتب الفن هو علم حصولي او علم حصولي حادث او علم مطلق فقال بعضهم ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث
واختلفوا في علة التخصيص فقيل ان علة التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق بناء على انهما لا يوجدان في العلم

الحضوري والحصولي القديم فان القديم هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق ليس الا التصور الذي هو كذا شطرا او شرطا
والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا كذلك لا بدين لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المنافي منه الحدوث
والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري
لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية
فبينهما عدم ملكة وهي الكسبية فلما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتيب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضور
والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شروط التضاد امكان التوارد من الجانبين
واختاره الشارح رح لانا لا نسلم ثبوت عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا
كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة التخصيص وقال بعضهم ان المقسم الحصولي مطلقا فيلزم عليه التخصيص
بالحادث عند التقسيم الثاني وقال بعضهم لا ضرورة ههنا الى التخصيص فان المقسم هو مطلق الشيء من حيث هو هو الذي هو هو نوع اسماء
القدمائية ويصح اتصافه باوصاف افراده ومن ههنا يتضح ان معنى قول الشارح قد يخص آه ان المقسم قد يخص بالعلم الحصولي ولا
ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث اولا ثم يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه تعليله بقوله معللا الخ **قوله** تحري في المطلق
اي مطلق الشيء الذي يوجد بوجود فرد وينتفي بانتفاء فرد ما لا الشيء المطلق الذي لا يوجد ولا ينتفي الا بوجود جميع الافراد وانتفاء ما ومما قال
المحقق الهروي في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان
يوخذ من حيث هو هو **قال** ان كان اذعانا للنسبة فتصديق ههنا مقامات المقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في علم
ام لا فقيل انه علم كما ان التصور علم واليه ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية اذعانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية
ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي في
نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا يرتفع
التنافي الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل
بعد العلم وقد يطلق ويراد به المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج والتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على
الاول والتقسيم المشهور على الثاني كما حققه المحقق الهروي رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول
فانه ينافي تفسيره في كتبه الاخر وتقسيمه العلم الى التصور والتصديق بل يقال ليس مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق
ليس بعلم كما هو ظاهرها وانما طلق بهذه العبارة لان العلم بان ليس تصورا لا خفاء فيه واما العلم بان ليس تصديقا فقد يشتبه
فيه فكشف الغطاء عن حاله فاستقم ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على
وجهين احدهما تصديق والآخر تصور والى قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني
التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مراتبه والدلائل التي اوردها هؤلاء المستدلون
كلها مخدوشة المقام الثاني قد علمت ان التصديق علم فههنا ثلث مذاهب المذهب الاول مذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع
وغيرهما على ما يفهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وهو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ظاهر عباراتهم فقد عرفوا

فی الکشف تصور معہ حکم وتبعہ من المتاخرین وبرد علیہ انہ یلزم علی ذلک ان یکون تصور الموضوع فقط تصدیقا لانہ تصور مجامع للحکم
وکذا التصور النسبۃ وحدہا وتصور المحمول وحدہ ویکون کل الاثنین ایضا تصدیقا فیرتقی عدد التصدیقات الی سبعۃ لان الحکم فی
کل واحد منہا مجامع لہ خارج عنہ والجواب بان المراد تصور معروض للحکم لا یشفی فانہ لا یدفع کون التصورات الثلثۃ تصدیقا وکذا
کون تصور النسبۃ تصدیقا لان المعروض للحکم ہی النسبۃ وکذلک حمل المحشون عبارات المطالع والکشف ومن تبعہ علی مذہب
الامام المذہب الثانی مذہب الامام وہو ان التصدیق مرکب من التصورات الثلثۃ والحکم وہو فعل عندہ اقول ومما یدل
علیہ بعض عبارات الحواشی الشریفیۃ المتعلقۃ بشرح الرسالۃ الشمسیۃ القطبی من ان التصدیق عندہ مرکب من التصورات الاربعۃ
لیس بصحیح ویرد علی ہذا المذہب ایرادات منہا ما اوردہ بعض الکملۃ استاذ استاذ استاذی نور اللہ مرقدہ فی شرح السلم بقولہ
اظن ان مذہب الامام لا یخلو عن خلل لان اجزاء التصدیق لا بد ان تکون علوما تصوریۃ لان العلم منحصر فی التصور والتصدیق
وجزء التصدیق لا یمکن ان یکون تصدیقا ولا شک ان التصورات کلہا بدیہیۃ عندہ وہو من الضروریات انہ اذا حصل جمیع اجزاء
الشئی بالبداہۃ یصیر ذلک الشئی بدیہیا فیکون جمیع التصدیقات بدیہیۃ مع ان الامام لم یقل بہ انتہی والجواب ما اوردہ زبدۃ
المتاخرین استاذ استاذی نور اللہ مرقدہ فی حواشیہ المتعلقۃ بشرح السلم للقاضی الکوفاموی رح بانہ لا یذہب علیک ان استلزام
بداہۃ جمیع الاجزاء بداہۃ الکل ممنوع والا یلزم ان لا یکتسب شئی من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بدیہیۃ او نظریۃ علی الاول
یلزم من بداہتہا بداہۃ الکل وعلی الثانی فالکلام فی اجزاء حد ہ فیجب الانتہاء الی اجزاء بدیہیۃ فیلزم بداہۃ المرکب منہا ثم بداہۃ
المرکب من المرکب وہکذا انتہی اقول وایضا التصدیق عندہ مرکب من التصورات والحکم وہو فعل عندہ ولیس بتصور ولا تصدیق
فلا یکون جمیع اجزاء التصدیق بدیہیۃ عندہ حتی یلزم کونہ بدیہیا ومن ہہنا ظہر لک انہ لا حاجۃ الی ان یقال ان الامام لم یقل
بان التصورات کلہا بدیہیۃ بل مرادہ ما یکون مغایرا للحکم وذلک لانک قد عرفت ان الحکم عندہ لیس بادراک حتی ینحصر فی التصور
والتصدیق ویحتاج الیہ علی انہ لا یصح فی نفسہ ایضا لان استثناء الحکم غیر مصرح فی کلام الامام ولا مفہوم منہ بل صرح فی الاربعین
وغیرہ ان التصورات کلہا بدیہیۃ من غیر تخصیص وعموم الدلیل الذی اوردہ لمطلبہ عام کما لا یخفی علی من راجع الی تصانیفہ ومنہا انہ
یلزم علیہ ان یکتسب التصور من الحجۃ وذلک لان الحکم تصور ویکتسب من الحجۃ واجیب عنہ بانہ یلتزم ذلک اقول ہذا توجیہ الکلام
بما لا یرضی بہ قائلہ فان الحق ان الحکم عند الامام لیس بتصور بل ہو فعل فنسبۃ التزام اکتساب التصور من الحجۃ الیہ بہتان عظیم
ومنہا ان الامور الاربعۃ ان اخذت بلا ہیئۃ کانت متعددۃ محضۃ فکیف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت مع الہیئۃ الاجتماعیۃ
یکون الاجزاء خمسۃ ولا یقول بہ والجواب عنہ انہ لا یدخل الہیئۃ الاجتماعیۃ حتی یلزم ما یلزم بل تؤخذ من حیث العروض فلا یلزم
ما لزم وبہ یندفع ما اوردہ المحقق الجرجانی رح فی حواشی شرح المطالع ان الہیئۃ ان لم تعتبر یلزم التکثر وان اعتبرت یلزم ترکب
التصدیق من العلم والمعلوم ثم اقول اظن ان مذہب الامام قد توج تاج البطلان ولو لم یصرح بہذا المذہب فی کتابہ
المحصل لکنا نأول فان التصدیق لما کان مرکبا من التصورات والحکم الذی ہو فعل عندہ یلزم ان لا یکون قسما من العلم لان المرکب
من الفعل والکیف لا یکون کیفا فتفکر لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا المذہب الثالث مذہب المتقدمین وہو الحق وہو ان التصدیق
عین الاذعان وہو بسیط والتصورات شروط ولیس بکیفیۃ لاحقۃ بل ہو قسم من العلم والحکم والاذعان والاعتقاد والتصدیق

المقام الثالث

تعبيرات معنونها واحد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به ووقوع النسبة اولا وقوعها والقضية من حيث اشتمالها
على الربط وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها والحكم الواقع في تعريف التصديق فسرها ورآ حد ها بانه عبارة عن انتساب امر
الى آخر ايجابا او سلبا وثانيهما بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وتفسيره بالنسبة في هذا المقام كما وقع من
شارح المطالع في بعض تصانيفه غير مناسب ويتفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان الحكم فعل من افعال النفس
وهو مذهب المتاخرين واختاره الامام وبين وجهه المحقق الجرجاني في حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ التي يعبر بها عن
الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل ويرد عليه ان
منشأ فهمهم لو كان كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فتفاسير التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه فعل ومثل
ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فذلك
ابعد وابعد، الاحكام على المعاني اللغوية مع الاغماض عن الاصطلاح بعيد جدا فالوجه ما اورده الشارح المحقق في حواشيه على
شرح الرسالة وهو انهم وجدوا في التصديق امرا زائدا على التصور وهو اطمينان النفس فحسبوا انه فعل صادر من النفس وقيل
ان الحكم ادراك فان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وهو المذهب المنصور وكيف لا والوجدان الصحيح يحكم بانه ليس هناك فعل
زائد بل ليس للنفس الا قبول واذعان واعتقاد للنفس **اقول** ومن ههنا يتضح ان تفسير الحكم بالاذعان والقبول ليس بمنافٍ
لتفسيره بتعقل ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بل مآلهما واحد كما اورده المحقق الهروي في حواشيه المتعلقة بالرسالة المعمولة لبيان
التصور والتصديق على شارح المطالع مع ذكره تفسير الحكم بالتعقل من انه لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا تفسير له كما
يدل عليه ما قال في شرح المطالع انتهى ليس بوارد المقام الرابع انهم قد اختلفت عباراتهم في تعريف التصديق فقال

المقام الرابع

بعضهم هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ويرد عليه اما اولا فلان التعريف ليس بمانع لدخول التخييل فيه واما ثانيا فلان وقوع
النسبة امر اضافي تقييدي فكيف يتعلق به التصديق وقال بعضهم هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويرد عليه اما
اولا فلانه يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة داخل في مفهوم القضية وذلك لانه متعلق التصديق وقد اشتهر
ان متعلق التصديق جزء للقضية وليس كذلك فان جزءها هي النسبة الجملية المعبرة بهذه العبارة المفصلة واما ثانيا
فلان النسبة واقعة او ليست بواقعة حملية فيخرج عنها التصديقات الشرطية على مذهب المنطقيين من ان الحكم في
القضايا الشرطية ثبوت التالي على تقدير صدق المقدم لا ان الحكم في التالي والمقدم شرط او قيد للحكم كما ذهب اليه بعض
اهل العربية المقام الخامس انه اختلف في متعلق التصديق فذهب المتقدمون الى انه النسبة الخبرية وذهب محقق

المقام الخامس

صناعة الميزان الى ان المتعلق هو القضية الاجمالية الملتفت اليها اجمالا لا استقلاليا وفيه مذاهب اخر لا نضيع الوقت بذكرها
اذا اطلعت على المقامات فاعرف ان في كلام المصنف رح اشارات الاولى ان التصديق قسم من العلم الثانية ان الاذعان
والتصديق والحكم معناها واحد الثالثة ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الرابعة ان متعلق التصديق هي النسبة
الخامسة ان القضية لا تشتمل الا على النسبة الواحدة وهي النسبة التامة الخبرية فلذلك لم يقيدها بها وما ذهب اليه
المتاخرون من التربيع فليس بصحيح **قوله** لانه يدخل فيها التخييل آه هذا ايراد اورده وله فان التخييل ادراك

ووقوع النسبة اولا وقوعها والتعريف ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وبينهما بون بعيد لا يخفى **قوله** نوع آخر

من الادراك آه اختلفوا في ان التصديق والتصور متغايران نوعا ام لا فذهب المتاخرون الى انه لا تغاير بينهما نوعا وانما المغايرة

بينهما بحسب المتعلق فان التصور غير صالح لان يتعلق بمتعلق التصديق والا لارتفع التمايز وهذا هو الذي اوقعهم في الورطة الظلماء اعني

القول بتربيع الاجزاء للقضية فانهم لما رأوا ان الشك تصور ولا يتعلق الا بالنسبة جزموا بان في القضية نسبتين احدهما النسبة التامة

الخبرية التي هي متعلق التصديق وثانيتهما النسبة التقييدية وهي النسبة الحكمية التي هي متعلق الشك وغيره فعندهم بين النسبتين تغاير

بالذات وتوجيه المحقق اه وهي بان مقصودهم ان النسبة الواحدة يتعلق بها الشك من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق

بها من حيث انها تامة خبرية لا يصغى اليه والحق ما ذهب اليه الاوائل من انه ليس للقضية الا نسبة واحدة فهي متعلقهما فلا تغاير

بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعا والادراك جنس لهما ان قلت حقائق

الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فوحدتها وكثرتها بعد تحت حجب الاستار مستورة قلت ان النسبة امر انتزاعي ولا

للانتزاعيات الا ما حصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل عند تصور اجزاء القضية من النسبة الا امر واحد

فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا جزء ههنا سواه فان قلت لا نسلم ان الادراك جنس لهما قلت الجنسية

والفصلية تمايزها مشكل في الامور الحقيقية لان الجنس مشابه بالعرض العام والفصل نظير للخاصة وكذلك تصعب الحقيقة

واما الامور الاصطلاحية فلا تعسر فيها فالشيء الذي وقع في التعريف عاما متصورا انه جنس وما يميزه عن المشاركات فيه فصل فلا

مجال للمنع ههنا فاحفظ هذا فانه سينفعك في كثير من المواضع **قوله** كما يشهد به الوجدان هذا اسلم من تكلف الاستدلال عليه بان

للتصور لوازم ليست للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد

عليه ان دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت لماهية وليس مسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق

لوازم الصنف فلا يلزم الا تخالفهما صنفا فيجاب عنه بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق

بما هي تابى عن تعلقه بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان اول هذا الدليل الى دعوى البداهة احال

الشارح من الابتداء الى الوجدان **قوله** متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شك مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور

اذا تعلق بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وهذا الشك مبني على ثلث مقدمات

كما قال المحقق البهاري في منهيات السلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول

الاشياء بانفسها كما تفوه به الفاضل السنديلي في شرح السلم فان للشيء ايضا اعتبارين فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض

معلوم وهو من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا لان المراد بالمعلوم

في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات لا ما قصد تصوره فانه مغاير للعلم على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء

الثالثة انهما متباينان نوعا **اقول** بل هو مبني على خمس مقدمات فالرابعة ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول

الاشياء باشباحها لا يلزم الاتحاد العلم الذي هو الشبح المكتنف بالعوارض والمعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو

والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما ليس بلازم الخامسة ان المتحد مع المتحد متحد فان التصور اذا تعلق بمتعلق

التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به ويتحد معه فما تحد العلم لو قررت الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة الخامسة فاقول بان الشك مبنى على ثلث مقدمات ليس بصحيح واجيب عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الاتحاد والتصور والتصديق الخاصين والتنافي انما هو بين مطلقيهما وفيه ان التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم ما يلزم وفيه ما قد عرفته ومنها ان الاتحاد في مسئلة الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال المحقق البهاري في السلم وعليه ما تفردت به هو ان العلم في مسئلة الاتحاد يعني الصورة العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بالصورة بوجودها الانطباعي خلطا ابطيا انحاديا فتلك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يظهر منه ان العلم والمعلوم حقيقة ليسا بمتحدين انما الاتحاد بين العلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة والمعلوم فانها انما صارت علما لان الحالة قد خالطته وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة ويتحد العلم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق رفع لمذهبهم لا دفع للايراد الوارد عليهم ولذا قال القاضي الكوپاموي في شرح السلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للتوجيه المجيب ان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى فينبهم على ما اقول ان المجيب اخذ مذهبا آخر وسلك ... كما عرفت يكون مجيبا للايراد الوارد على مذهبهم بل انما هو ابطال مذهبهم وما قال من ان القول بالحالة هو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم فعجيب فانه لا اثر لها في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم لتعقل لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم وهو مبدأ الانكشاف واعجب من ذلك قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش آه فان معناه التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر في كلامهم لهذا ثم تصريحه في كتب السيد الزاهد الهروي ولا يعتد بما انه اول من تبدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف واجاب عن الايراد المذكور باختراع الحالة غيره وعليه ما يرد على ما

قوله اعني النسبة واقعة او ليست بواقعة هذا هو مختار القدماء ومختار محقق صناعة الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية للقضية واختار المحقق الهروي انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم ذهبوا الى غيره ولكل وجهة هو موليها **قوله** فيتعلق اي التصور الساذج بكل شئ حتى بنفسه ونقيضه على بعض التقادير واما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه ونقيضه على كل تقدير **قال** وتقسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر ههنا مطالب المطلب الاول ان الاقتسام كالتقاسم ان يقسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كل من التصور والتصديق يقسم الضرورة والاكتساب بينهما واما قول الشارح اي ياخذ آه فليس معناه ان معنى الاقتسام اخذ القسمة او المعاني اللغوية لا دخل فيها للعقل بل لا بد من النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي المدراسي لما كان المتبادر من تقاسم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان ياخذ كل واحد من كل واحد قسما من القسمين وهو خلاف المقصود فسره المحشي بالاخذ اللازم انتهى المطلب الثاني ان القسمان ماخوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يوخذ الضرورة بمعنى الضروري والاكتساب بمعنى الكسبي او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق ولا يخل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة

المطلب الاول

المطلب الثاني

والاكتساب تحصيل المقصود فان التصور اذا اخذ ضرورة التصور واكتسابه لزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليه التصديق ومن
ثمه يتضح لك ان قول الشارح اي الضروري وقوله اي المكتسب بالنظر اما تفسير لقسم التصور والتصديق المأخوذ واما تفسير للضرورة
والاكتساب هو الاظهر لاحتياج الاول الى المسامحة فان القسم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد المطلب الثالث
ان لفظ الضرورة الثاني بمعنى البديهي او البداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة يتعلق بالاقتسام معناه ان الاقتسام
بديهي لا حاجة في اثبات الاقتسام اليهما الى ادلة اوردوها ومقدماتها كلها مخدوشة وسيجي بيانه المطلب الرابع ان قوله بالنظر حاصلا
اليه فان النظر معتبر في تعريف الاكتساب فهو اما تصريح لما علم ضمنا او حمل للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل او اشارة
الى تعريف النظر قوله اي بان يدرك كل من التصور والتصديق الخ ههنا احتمالات تسعة ذهب البعض الى البعض واختار الامام
الرازي بداهة جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا امتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق
وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فكيف الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا نمنع طلبه لان المطلوب غير الوجه المعلوم قلت
الى الوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فعاد الايراد واورد على الامام مثل ذلك في التصديقات مع انه قائل بكون بعضها كسبيا فاجاب
في كتابه الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز ههنا الكسب لان التصديق مجهول
من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه
وانت خبير بان الفرق بعد خفي فان التصديق من حيث ذاته مجهول او من حيث التصور معلوم فالوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم
فان قيل ودفعه الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه طلب له من وجه مجهول وجهالة هذا الوجه لا يضره وكذا معلوميته
الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب المجهول المطلق مثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد الامام من بداهة
جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الواجب تعالى شانه قوله بديهي فان قلت اذا كان
بديهيا كيف استدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل الخ قلت هذا تنبيه لا استدلال حكي ان البديهي هو الانقسام واما
ثبوت البداهة له فنظري البتة فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل الخ واراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينتقض بصاحب القوة
القدسية وصاحب البلادة قوله لدار فيلزم الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب ويرد عليه ان قوله اما
بمرتبة اما متعلق بالتوقف او بيتوقف وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل مع انه في صدد التفصيل فالاصح ان يكون
توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة تعريفا للدور المصرح مع ان الظاهر انه يقصده بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه
توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على الثاني فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل
منهما دور مضمر واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية القطبي بان هذا من باب تنازع العاملين على
معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف
في كلتا الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان كلاهما او احدهما بمراتب كان مضمرا ورده الشارح المحقق في حواشيه
على الشرح المذكور بانه يخرج عنه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولها في شيء من الصورتين
قوله بمرتبة متعلق بيتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق واورد عليه الفاضل [illegible]

في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان المتبادر معناه الحقيقي وهو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب **اقول**
التبادر في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاقل متيقن فيسبق الذهن اليه فلا يرد ما اورده **قوله** والتسلسل وهو باطل ببرهان التضايف
والتطبيق واستلزامه للمحدود وغيرها **قوله** لما احتاج آه فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتحد المقدم والتالي ويجاب عنه
بان المعتبر في المقدم عدم احتياج التصور والتصديق في حصولها الى الفكر وفي التالي عدم احتياجها فاين الاتحاد **قوله** على امتناع اكتساب
التصديق من التصور وفي بعض النسخ وقع بعده قوله وبالعكس **قوله** على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين صحح متعلقا بالنفي
كما وقع من المحقق الهروي ليس كما ينبغي **اقول** اما تعلقه بالاول ففيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يسبقني في هذا احد
فعلى الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب احدهما من الآخر مشهور واما النظر الدقيق
فيحكم بانه يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصور من التصديق وبالعكس سواء كان ممتنعا اولا كما افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه
ورده الفاضل المشهور في بعض حواشيه بان فيه نظر اذ على تقدير جواز اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وعدم وقوع شيء من ذلك يقع الدور
والتسلسل بجواز عدم وقوعهما الا انه يلزم ويجب فلا يصح انه يلزم الدور والتسلسل والمعتبر في الدليل لزوم احدهما انتهى **اقول** انا سلمنا ان المعتبر
اللزوم لكن لا مطلقا بل اللزوم عند وجود المقدم اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في تالي القضايا الشرطية عندهم لكن
المقدم يكون شرطا له او قيدا واما عند المنطقيين فالحكم ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال
وبالجملة لا يعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث انه مقيد بالمقدم او هو شرط له عند بعض النحويين وعلى تقاديره عند المنطقيين فالحكم
بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم المأخوذ مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيد فيكون المعنى
لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر يلزم وجود الدور والتسلسل ولا يعتبر وجودهما في نفسه حتى يرد
ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجود وبالعكس في نسخة الشرح ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع
اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا يتوقف الا امتناع اكتساب التصديق من التصور
ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل بناء على ان التصديق الكاسب للتصور
يحتاج الى تصور الطرفين والنسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين بحاله الاحتمال الثالث
على نسخة وبالعكس ايضا ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر مشهور والنظر الدقيق
يحكم بانه لا يتوقف على شيء منها اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع اكتساب التصديق من
التصور فلان اكتساب التصديق من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو نظري على
ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات حسنة ثلثة
على تقدير وجود وبالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه فاحسن التفكر وانظمه في سلك نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه ان توقف الاستدلال
على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمه ايضا وذلك لوجهين الاول ما بينه الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على
تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه
سواء كان النفس قديمة او حادثة وسيجيء ماله وما عليه فانتظره مقتضاه الثاني ما اقول من ان النفس وان كانت قديمة

فلا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني وهذه المرتبة معراة عن العلوم سوى ادراك النفس ذاتها وقد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت من
هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة ثم ينتزع عنها المعاني الجزئية فنقول اذا انتقلت النفس منها
وادركت صورة الام اولا وهي على هذا التقدير نظرية يتوقف تحصيلها على تحصيل مباديها الغير المتناهية فمباديها
الغير المتناهية ان لم تحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرف مع عدم حصول المعرف والا فلا يكون هذه الصورة
اول المعلومات له هذا خلف فاذن ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا تم هذا كلامه اقول التعلق قوله على ما هو المشهور
بالتوقف وعندي احتمال آخر وهو انه متعلق بالمتوقف عليه يعني ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يقم بعد دليل قوي
عليه اما الامتناع فقد اوردوا عليه دلائل كلها مجروحة منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء لامتناع اكتساب التصديق
من التصور ان المفرد ان اخذ مع وجوده ويكون كاسبا فلا يبقى ح مفردا بل يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق
سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب اورده عليه الشارح المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد
من حيث وجوده الذهني يفيد التصديق من غير ان يعتبر وجوده معه حتى يصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد
ومنها ما قيل ان التصور متساوي النسبة وجودا وعدما الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون
كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده هي نسبته الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود
التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامه فنسلم لكن فقدان الترجيح غير ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان كاسب
التصور معرف وكل معرف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرف ويرد عليه ان كون كل معرف محمولا ممنوع انما المحمول
المعرف بالذاتيات والعرضيات وليس منحصرا فيهما فان مدار افادة شيء لشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره
منه ولا دليل على انحصارها في الامور المباينة فيجوز ان يكون بعض الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة
خاصة يكون بينهما اما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي بن سينا ان التحديد كما يكون بالاجزاء الذهنية كذلك
يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرف بالمقول لافادة
تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح ولا نضيع الاوقات بذكره فان مقدماته
كلها سخيفة جدا وضعيفة اوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشاؤون ومنهم
ارسطو وتابعه الشيخ الرئيس والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير
في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام قوله لا يتم الا بدعوى البداهة اراد به اعم من دعوى البداهة
ودعوى بداهة البداهة ليصح ادل دعوى البداهة الى دعوى نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس
المطلوب لا دعوى بداهته كما لا يخفى قوله فظهر ان الاستدلال الخ اقول المراد به ما الاستدلال المذكور او مطلق الاستدلال على
هذا المطلب فقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخرى منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا يحصل
نظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهما نظريان على ذلك التقدير
فلا يحصل نظر اصلا فضلا عن ان يحصل نظري ومنها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن

اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه ايضا واما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر
ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه او لافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصوله بالوجه لان الشيء ما لم يعلم بالوجه
لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض حصول الكنه فيه
في تحصيل المبادي لان مباديها كلها نظرية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين
المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وذلك الى زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم
انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا وأورد عليه اما اولا فبما اورده بعض الافاضل من انه يجوز
ان يكون بعض العلوم التي تحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من المبادي التي يحصل بها الوجه سابقا فالملازمة ممنوعة
واجاب عنه المحقق الهروي بان المرآة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات وتغايران بالاعتبار وفي التصور بالوجه بالعكس
فكيف يتصور اشتراك المبادي **اقول** المجيب غافل وذلك لانه يشترط في العلم بالكنه وبكنهه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات
فلا يكون العرضي داخلا فيه واما العلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فله صورتان الاولى ان يكون جميع المبادي عرضيات له
والثانية ان يكون بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير
ذلك ولهذا جعلوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب غيره رسما فح يتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدء لكنهه مبدء
لوجهه ويكون وجهه مركبا من هذا المبدء ومن غيره فيكون المجموع متغايرا وبالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى
يقال ان الاشتراك باطل فان مبدء الكنه متحد معه فكيف يكون مبدء لوجهه بل يجب ان يكون مجموع المعرف مغايرا ولا شك
ان المركب من المتحد والمغاير مغاير فح يتصور الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما **اقول** ان اشتراك بعض
المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين ولا يمكن اشتراك جميع المبادي
لعدم امكان اجتماع التغاير والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علماء سابق الزمان واما ثانيا فما اورده المنصور
في بعض حواشيه من انه يجري ما في بيان اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص **اقول** ليس
للتخصيص شيء في كلام المستدل وانما لم يذكره لان كل جديد لذيذ واما ثالثا فما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بالوجه
علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل لعدم توقفه على تحصيل مباد غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه
في العلم بالوجه علما بالكنه وليس كذلك فان المتصور بالكنه وبالوجه مقصودان بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه
في علم الشيء بالوجه علما بالوجه او بالكنه يلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات وهو باطل وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان
التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع الحيثيتين
باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فما اورده المنصور ايضا في حواشيه بقوله قوله وذلك في زمان متناه عجيب اذ اكتساب
كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم باسرها نظرية او لا انتهى **اقول** لا يدعي الشارح ان اكتساب
النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه ابتداءه
وهذا لا يمكن على التقدير المفروض وهذا لا غبار عليه فانظر الى هذا المورد كيف تعجب من قوله ولم يدر ان كل من يسمع كلام

یتجہ من قوله منها ما اورده المحقق الهروی رحمه الله من ان التصور فی التعریفات واحد یتعلق بالمعرف بالکسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلی تقدیر الدور یکون کل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الی الآخر وعلی تقدیر التسلسل یکون کل من التصورات الغیر المتناهیة متصورا بالعرض فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظریة کل من التصورات تستلزم الدور والتسلسل المستلزمین بعدم حصول شئ منها واذا لم یحصل شئ منها لم یحصل التصدیق اصلا وفیه خلل اما اولا فلان کون التصور واحدا فی التعریفات من مخترعاته رحمه الله بدون دلیل فانه وان سعی سعیا بلیغا فی اثباته لکنه لم یثبت بعد واما ثانیا فبانه علی تقدیر الدور لا قباحة فی لزوم کون الشئ الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارین ولقد اشبعنا الکلام فی هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد تزل فیه اقدام الاعلام **قوله** الضرورة والاکتساب بالنظر العلم المنقسم الی الضروری والبدیهی ما یکون ممکن الحصول فیخرج ما یمتنع کتصور حقیقة الواجب تعالی صرح به فی شرح المواقف **اقول** لا احتیاج الی التخصیص فانه یصدق علیه حد النظری کما لا یخفی **قوله** ویرد علیه آه واجاب عنه المحقق الهروی رحمه الله بان المراد بالحصول الواقع فی تعریف النظری مطلق الحصول وفی تعریف البدیهی الحصول المطلق فالنظری ما یتوقف مطلق حصوله علی النظر وان کان فرد منه والبدیهی ما لا یتوقف حصوله المطلق علی النظر بان لا یتوقف جمیع افراده علیه **اقول** المراد بالتوقف ح هو المعنی الحقیقی یعنی لولاه لامتنع او بمعنی المصحح لدخول الفاء فان ارید الثانی فیؤل هذا الجواب الی الجواب المذکور فی الشرح وسیاتی بیانه فلیکتف ح بذلک القدر وای حاجة الی اخذ مطلق الحصول فی تعریف النظری والحصول المطلق فی تعریف البدیهی وان ارید الاول یجی الایراد وذلک انه لا یصدق علی شئ انه یتوقف مطلق حصوله علی النظر بمعنی لولاه لامتنع اذ ما من تصور وتصدیق الا ویمکن حصوله بلا نظر فلا یتوقف فرد من افراده حصوله علی النظر **قوله** بل بالحدس قال الصدر فی المتوقف علیه وهو الماخوذ فی تعریف النظری قال الشارح المحقق فی بعض حواشیه ولو قیل النظری ما یحصل بالفکر والبدیهی ما یحصل بدونه لم یتوجه السوال انتهی واورد علیه الفاضل المنصور قدس سره فی بعض حواشیه بانه یلزم ان یکون المطالب ح قبل الحصول خارجة عنهما وذلک خلاف ما اجمع القوم علیه انتهی **اقول** التعریف المذکور مبنی علی ان النظریة والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض کما هو مختار الشارح فلا ضیر فی کون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنی انه لا یصدق علیها النظریة ولا البداهة بالذات وکونه خلاف اجماع القوم غیر ظاهر فانهم قد اختلفوا فیما بینهم ان النظریة والبداهة صفتان للعلم بالذات او للمعلوم فمن قال انهما صفتان للعلم بالذات لم یتصف المعلوم بهما عنده بالذات وانما یتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفکر فیه فانه دقیق **قوله** بانها تکون بدیهیة بالنسبة الیه آه هذا الجواب مبنی علی اختلاف النظریة والبداهة باعتبار الاشخاص والاحوال بعد اخذ التوقف بالمعنی المشهور **قوله** اذ حصول تلک القوة لکل فرد ممکن یرد علیه اما اولا فبان امکان حصولها لکل فرد ممنوع فانه ان ارید بالامکان الوقوعی کما هو الظاهر فظهور المنع وان ارید به الامکان الذاتی فهو ایضا ممنوع کیف وما یمکن للطبیعة من حیث هی هی لا یلزم ان یمکن لکل فرد من افراده واما اخذ امکان الطبیعة فبعید جدا واما ثانیا فبان العلم الحاصل بالنسبة الی الفاقد نظری بشرط الفقد فیکون نظریا بالنسبة الیه ولا یقدح ح امکان حصوله بغیر نظر وقد اورد الشارح

له ای الاصابة ۱۲ منه سلمه

علیه ای الایراد ۱۲ منه سلمه

علیه ای الفاضل الشهیر بالمنصور ۱۲ منه سلمه

في بعض تعليقاته يهين الايرادين ثم قال هو رد ابانه يلزم ح ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى كل فرد
فرد من افراد الانسان انتهى وقال بعض الافاضل محكي ودفعه بانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بتوقف الحصول في النظريات
التوقف في الجملة بما يحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وكذا المراد بعدم توقفه عليه وكان الاعتبار بقيد الحيثية اما اذا كان
المراد بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه عليه بهذا الشرط فلا يلزم ذلك مع ان ابعده ممنوع نعم هو تكلف بعيد انتهى
اقول ههنا جوابان الجواب الاول باخذ الشرط في النظري فقط وتقريره ان فاقد القوة علومه نظرية بشرط الفقد وان كانت
بديهية بالنسبة الى ذاته بناء على ان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن وهذا هو الذي اجاب به الشارح واورد عليه
ما اورد والجواب الثاني باخذ الشرط في كليهما وتقريره ان ذلك العلم بالنسبة الى العالم بشرط الفقد نظري وبشرط الوجدان
بديهي وهذا هو الذي اختاره الدافع وانكر لزوم ما لزم فليس ما اورده الدافع دفعا لايراد الشارح وانما هو فرع من الجواب الآخر
كما لا يخفى على من تبصر **قوله** فانهم جوزوا آه اعلم ان للاستناد الى علتين مستقلتين ثلثة صور الاولى استناده اليهما على
سبيل الاجتماع الثانية استناده اليهما على سبيل التعاقب الثالثة الاستناد على سبيل المبادلة فالاولى والثانية باطلان قطعا
والثالثة اختلف فيها والحق ما ذهب اليه الشارح في حواشيه القديمة وغيرها انه ايضا باطل وخصوصية العلتين ملغاة
وانما الاستناد الى القدر المشترك **اقول** وهذا في كل معلول سواء كان كليا او جزئيا فانه لا يمكن استناد الشيء الواحد
الى العلتين المستقلتين في الكلي ايضا بالدليل الذي اورده لذلك في تقويه بعض السادات من ان استناد الشيء الواحد
الى العلتين المستقلتين انما يمتنع اذا كان جزئيا حقيقيا واما اذا كان كليا فلا نسلم ان استناده الى علتين مستقلتين ممتنع
واين الدليل على ذلك انتهى من العجائب ثم الدليل الموردة على بطلان الصور الثلث في مقامها انما تنتهض اذا
اخذ التوقف بالمعنى الحقيقي واما لو اخذ بالمعنى المصحح لدخول الفاء فلا يمتنع ح استناد المعلول الواحد الى العلتين
المستقلتين على سبيل التبادل وهذا هو الذي يرجع تجويزهم استناد المعلول الى العلتين مبادلة اليه وحاصله انهم جوزوا التعدد
العلل المستقلة على سبيل التبادل فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجويز فلا بد من ان يراد منه
التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء ليصح ذلك القول منهم فانه لا شك في انه يترتب المعلول على كل واحد منهما بمعنى
انه وجد فوجد وان لم يتوقف عليه بمعنى الموقوف عليه التام والقول بان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع حصوله بدونه كما صدر
من المحقق الهروي وتبعه تلميذه الكوفاموي في منهيات شرحه لسلم العلوم كما هو دابه بعيد عن المحصلين فضلا ان من
يشار اليه بانامل اصابع المكملين فان قلت ان اريد من الترتب مطلق التعقب بكون التاخر الزماني ايضا داخلا فيه
وان اريد به العلاقة الذاتية فهو التوقف بالمعنى الاول قلت المراد من الترتب الترتب الذاتي لكن بحيث ان لا يصل
الى حد يكون وجود المعلول ممتنعا بدونه فيه فالمراد به العلاقة الذاتية التي تصحح لتوقف المعلول على العلة توقفا ناقصا
ولا تصل الى حد الامتناع بدونه **قوله** سلمنا ذلك آه هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم
بالذات وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنى الحقيقي لكنا نقول ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغايران
تشخصا فليس ههنا علم يمكن كونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر يصدق عليه انه يتوقف على النظر وما لم يحصل به بل حصل

بالحدس يصدق عليه انه لا يتوقف على النظر اقول يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم الذي حصل
بالنظر لشخص لا يصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له
ذلك العلم بالحدس فاين التوقف والجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظر
حقيقة دون المعلوم هو الحق وهو مشرب المستحقين مستحق ثبت واليه يشير تقسيم القوم العلم الى التصور والتصديق وتقسيمها الى
البديهي والنظري ولعله من البديهيات قوله فالامر عليه اهون اقول الحق ان الفرق تحكم لانه يرد عليه ان احتياج
الفاقد في تحصيله الى النظر لا يصح لانه يمكن حصول القوة القدسية له فيمكن ان يحصل هذا العلم بالحدس لا يحتاج في تحصيله الى النظر بمعنى
لولاه لامتنع التحصيل فما اورده الناظرون لبيان الاهونية بكلهم مموه وعندي ان المراد بالاهونية
انه لا يلزم ح في دفع الوارد اختيار اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق وبالتامل
حقيق فما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لا يدري محصله لا يصغى اليه قوله ومن هذا
البحث آه اقول اشارة الى البحث الذي حرر في هذا القول من اوله الى آخره يعني يعلم من هذا التحرير كلا ان
النظرية والبداهة يختلفان باختلاف الاشخاص والاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور
اختلافهما بحسب الاشخاص وعلم من بيان اهونية التعريف الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين ومن ههنا
يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر وان كان المراد الفرق المذكور
بين الاحتياج والتوقف ففيه بحث انتهى وما اشار من قوله فتامل الى ان الاختلاف مما ليس كذلك بل الحق انهما لا يختلفان
وانهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات اقول ولا يرد عليه ما اورده الفاضل المشهور في بعض حواشيه من انه
يلزم ح ان يكون المطالب كلها قبل تعلق العلم بها خارجة عنها فلا تكون نظرية ولا بديهية وذلك لان القائل بكونهما من صفات
العلم يلتزم ذلك واي حاجة فيه قوله وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر فعل من افعال النفس قوله
الى التقسيمين فيه اشارة الى ان من خصص سببية تعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد قوله اى ما حصل صورته في العقل المراد به
النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من ان النظر يختص بالكليات فان الاكتساب لا يكون بالجزئيات
قوله لتحصيل المجهول اى يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول بتمامه فلا بد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع ما يحتاج
فيه فلا ينتقض بملاحظة احدى مقدمتي الدليل او بعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لا يحصل بها المجهول
بتمامه قوله والمشهور في تعريفهما اى عند المتاخرين واما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين لتحصيل المطلوب
قوله ترتيب امور المراد بها ما فوق الواحد واللام في ليتادى للغرض ولا يجب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد
قوله لا يتم بعضه وبعضه يفضي الى تكلف اما الجواب الاول فهو مردود واما اولا فلان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على
تحصيله فلو كان داخلا في تعريفه لزم تحصيل المحصول واما ثانيا فلانه لا ترتيب بينه وبين المفرد واما ثالثا فبما قاله المحقق
الجرجاني انه يلزم على هذا اعتبار العرض في الحد التام فيما اذا علم بالعرض وهو باطل اتفاقا قال بعض الافاضل فيه نظر اما
اولا فلانا لا نسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق فيما اذا

... ذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم انه يلزم اعتبار الوجه العرضي
... المتصور بالوجه العرضي واستحالته ممنوعة واما ثالثا فلان مدار الحد التام مطلقا على كون المساوي
... المطلوب تصوره بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح صح في الحد التام
كون ترتيب الوجه عرضيا انتهى **اقول** الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا
تركب من الفصل القريب مع الجنس القريب فهو حد تام ويشتمل على جميع الذاتيات ولا بد من كونه متحدا ذاتا مع المعرف
... المذكورة لتحصيل واما الوجه الثاني فلان المتصور بالوجه العرضي هو المطلوب وكيف يكون داخلا في تعريف
الوجه الثالث فلان العرضي الداخل في الامور المرتبة اما ان يكون له دخل في تحصيل المجهول اولا فان كان يلزم
... بالعرضي والا فادخاله فيه لغو لا طائل تحته واما الجواب الثاني فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف
انما يكون بالمشتقات فالحصر ممنوع وان اريد الاكثر اتجه ان التعريف بغير المشتق وان كان في مادة واحدة يكفي في
... واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة ولا يرد ما اورده المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع من ان اشتمالها
على ... محال لانه ان اعتبر مفهوم المشتق يلزم دخول العرض العام في تعريفه وان اعتبر شيء له الصفة فهو المصداق
... في ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وذلك لانا نختار الشق الثاني ونحكم لزوم الانقلاب
... بسبب الدخول على القيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث ففيه وعليه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر المساوات
في ... بحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف **اقول** ... البسيط ... ان كاسبا والا
لفظي فمن قال بانه لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا ههنا فانه لا ينضبط ... التعريف بالمركب ليس للاختيار
والصناعة مدخل فيه ولهذا الوجه لم يعتبره المتاخرون عند تعريف النظر وان جوزوا التعريف بالمفرد **قوله** معلوما
كان او مظنونا تيسير الى وجه اختيار المصنف المعقول على المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون وغيره فان العلم ...
منه الا الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول **قوله** هو التوجه نحو المعلوم فيه اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك
يكون بمعنى المعقول ايضا **قوله** السياق يعني الكلام التحتاني وهو قوله وقد يقع فيه الخطأ فان الخطأ انما يكون في الافعال الاختيارية
ويمكن ان يكون المراد منه سوق الكلام لان المتبادر من كل فعل الاختياري **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى جواب
الايرادين الواردين في هذا المقام احدهما ان تعقل المبادي الكثيرة في آن واحد ليس بمعقول وثانيهما ان الترتيب يقتضي
الزمان فكيف يحصل في الآن والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث التفصيل
والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الذاتي فافهم **قال** وقد يقع آه قد ههنا للتحقيق كما اختاره الشارح **اقول** ويجوز
للتقليل ليكون اشارة الى ان وقوع الخطأ وان كان قليلا يكفي في ثبوت الاحتياج الى المنطق **قوله** فاحتيج آه فرع الاحتياج
على وقوع الخطاء اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما ثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان
الحاجة الى المنطق وحصول القدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما ورد عليه فكر تمكن من
معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا يحصل الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ما انه انما يثبت

مما ذكرنا ان الاحتياج الى المو... والجزئية لا الى القانون والمطلوب هذا لا ذاك **قوله** كما نشاهده منا ومن غيرنا فيه اشارة الى ان الخطأ في حكم وقوع الخطأ بل هو بديهي نشاهده منا ومن غيرنا **قوله** احكام الجزئيات آه ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القاعدة لم يحتج الى هذه المؤنة **قوله** وهذا التقرير واف لاحاجة فيه آه لما اورد على وليس الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية في العصمة عن الخطأ فلا حاجة الى القانون اجاب بعضهم عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما رأى انه لاحاجة اليه قال ان التقرير المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج في دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة وذلك لان المراد بالاحتياج الى المنطق اما انه لولاه لامتنع او معنى الاحتياج في الجملة فان اريد الثاني فظاهر انه لاحاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة لانها وان كفت فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لاشك ان للمنطق دخلا في الجملة فثبت الاحتياج اليه في الجملة وكفى التقرير وان اريد الاول فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا معنى لكفايتها الا ان يميز الخطاء عن الصواب والقشر عن اللباب وذلك لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطاء في الفكر باي سبب وقع ليجتنب منه في الفكر الآخر ومعرفة هذا من فروع المنطق فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج ح الى تعيين طريق الخطأ ولا نعني بالمنطق الا هذا فثبت الاحتياج الحقيقي اليه على كل تقدير ومن ههنا اتضح ان القول الشارح اذ وقوع الخطأ في الفكر كاف آه محمل لما ذكرته وان هذا الكلام تسليم كفاية الفطرة الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف داب المناظرة حيث قدم الجواب بطريق التسليم على العلاوة التي هي منع للكفاية بسند وقوع الخطاء ثانيا **قوله** اذ لاحاجة اليه في بيان الحاجة لان الاحتياج الى المنطق انما تثبت بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظري يحتاج الى النظر الثالثة انه قد يقع فيه الخطأ وما في شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس بصحيح واما حديث ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا الدار او تسلسل فبعضه نظري يكتسب من البعض البديهي فانما اوردوه لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده في المتون المبنية على الاختصار والاكتفاء على المطالب ليس بلائق ففيه تعريض على صاحب الرسالة ومن تبعه حيث اوردوا هذا الحديث وثمة حديث آخر ذكروه في الشروح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهي وقسم منه نظري لا يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئية وقسم منه نظري يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى الضرورية وقيل الى المطلق العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطأ انما هو القسمان الاولان واما القسم الثالث فليس بعاصم ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطاء الواقع في الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل للخطاء المادي وباقيه ضامن للخطاء الصوري فمن قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطاء الواقع في المادة فلم يعصم عن الخطاء في هذا الحكم **قوله** فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا منع استلزام وقوع الخطاء الاحتياج الى القانون بسند ان الخطاء لما لم يكن الا في فكر جزئي لم يحتج الا الى جزئي ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية الفكرية ومعرفتها لا يحتاج

الى المنطق الذى هو قانون كلى فانه مالم يعرف الطرق الجزئية لم يتميز القشر عن اللباب وآجاب عنه المحقق الهروى بان وقوع
الخطأ بالفعل فى فكر جزئى يستلزم احتمال وقوعه فى الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية وموادها
على الوجه الكلى وآنت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال فى كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج
انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ فى كل فكر فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج
الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه الكلى
والوجه الجزئى واما الى الوجه الجزئى خاصة فكلا وحاصل نشاؤ بين حل المنعين منشأ واحد فتقريره بعد كل البعد **قوله** ووقوع الخطأ بالفعل يستلزم
آه اى وقوع الخطأ عن الفضلاء المتصدين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق فمنع الاستلزام كما وقع من شارح
المطالع بعيد عن الفضلاء **قوله** وقد يبين آه وذلك لان العلم بحال الكلى من احوال الجزئيات الذى هو الاستقراء او العلم
بحال الجزئى من حال جزئى آخر مندرج تحت كلية الذى هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد لليقين هو البرهان **قوله** وفيه
نظر وله جواب نقل عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم
اليقينى بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا فمنع عدم الاستنباط من الكليات
وآلجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع فى الفكر فقد ثبت الاحتياج فى اكتساب المطالب
الى القانون لاصونية الذهن عن الخطأ فى الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال بعض الافاضل اقول الجواب محل
مناقشة لان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ فى الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية اولية
اقول ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئى وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شئ لا يقول
به العاقل فضلا عن من يشار اليه باصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات اصون عن الخطأ
من علمها بالجزئيات وهذا مما لا شك فيه فالايراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ عن بيان الحاجة المتضمن
للتعريف شرع فى بيان الموضوع الذى به يمتاز العلوم بعضها عن بعض وههنا فوائد الفائدة الاولى ان مسائل العلوم
لا تتمايز الا بتمايز الموضوعات وآورد عليه ان التعريف بالرسم يستلزم العلم بالخاصة وهى مما يفيد تمايز العلوم فى ما بينها قطعا
فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات والجواب عنه ان تصور العلم بخاصته لا يتميز عن العلم الآخر فان
بعض المسائل تكون مشتركة ككروية الارض فانها من مسائل العلم الطبعى اذا استدل عليها بالبرهان اللمى ومن مسائل العلم
الرياضى اذا استدل عليها بالبرهان الانى وقد صرح به الشيخ الرئيس فى برهان الشفاء فبتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسئلة
من علم كذا ولا يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوعات
العلوم فانه ح يتمايز المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسئلة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل
ذلك العلم بتلك الحيثية ولا يجاب بان المراد التمايز الذاتى والتمايز الذى يحصل من الخاصة خارجى لان التمايز الحاصل
من الموضوع ايضا خارجى فان قلت قد صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون
التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق الجرجانى قدس سره فى بعض تصانيفه بان ذلك محمول على التجوز من

ههنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقيد التمايز بزيادة التمايز لدفع الايراد المذكور كما صدر من السيد الشريف فی حواشی شرح الشمسية
الفائدة الثانية انه لا يجوز تشارك العلوم فی موضوع واحد فانهم لما حاولوا معرفة الحقائق وضعوا اشياء وبحثوا عن الاعراض
الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متنوعة متحدة فی كونها عوارض الموضوع وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يخطر بباله ومن
هذا قيل ان العلوم تتزايد يوما فيوما ولا معنی للعلم الواحد الا ان يوضع شیء او اشياء متناسبة فيبحث عن عوارضه ولو جاز
تشارك العلوم فی الموضوع الواحد كما اختاره صدر الشريعة فی التنقيح بستدانه يجوز ان يكون لموضوع واحد اعراض متنوعة
يبحث عن بعضها فی علم وعن بعضها فی علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم كما انه يكون باختلاف الموضوعات
كذلك يمكن ان يكون باختلاف المحمولات وذلك لان اختلاف العلوم باختلاف المسائل والمسائل كما انها مختلفة بموضوعاتها
كذلك يمكن اختلافها بمحمولاتها للزم ان يكون كل علم علوما لانه ما من علم الا ولموضوعه اعراض متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما
متنوعة فلا ينضبط علم ما انضباطا ما كما لا يخفی وان شئت زيادة تحقيق هذه المطالب فليرجع الی كتاب البرهان من كتاب
الشفاء الفائدة الثالثة ان حقيقة كل علم مسائله او التصديقات بمسائله وما ذكروه فی الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة
الموضوع والمبادی والمسائل فتسامح منهم بناء علی شدة احتياج العلم الی الموضوع والمبادی والا فهما ليسا من اجزاء العلوم
قوله موضوع العلم الخ قيل لما كان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع فی تعريفه وفيه ان توقف معرفة الخاص علی معرفة
العام انما هو اذا كان الخاص مدركا بالكنه والعام ذاتيا له والا فلا نعم معرفة المقيد تتوقف علی معرفة المطلق قطعا وههنا المقيد
ولا مطلق والفرق بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص ان العام يجب حمله علی الخاص بالذات او بالعرض والمطلق
لا يجب حمله علی المقيد وايضا الخاص له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية
فتصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولی ان يقال لما كان التصديق بموضوعية المعلومات التصورية والتصديقية
محتاجا الی تصور الطرفين شرع فی تعريف الموضوع **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فيه اشارة الی انه لا يوجد علم
يبحث فيه عن عرض واحد لموضوعه ويدل عليه اقوالهم وصرائح كلامهم وان وجد الاحتمال العقلی والمراد بالبحث عنها
من حيث انها عوارض موضوع العلم فلا يرد انه يصدق علی موضوع المسئلة وعلی الاعراض الذاتية **قوله** ای يرجع
البحث اليها اشارة الی دفع دخل مقدر تقريره ان المتبادر من البحث عن اعراض الموضوع ان يجعل الاعراض محمولات لموضوع
العلم وكم من مسئلة موضوعها نوعه وغيره ودفعه بان المراد بالبحث ليس ما فهمته بل معناه ان يرجع البحث اليها
سواء كان الموضوع موضوع المسئلة او غيره وسواء كان اعراض موضوع العلم محمولة او غيرها فان البحث كله
يرجع اليها البتة **قوله** يلحق الشیء لذاته ليس المراد منه ان يلحق نفس الشیء من حيث هو هو ويقتضيه حتی يكون من مقتضيات
الموضوع غير دائر يلزم ح ان يتحقق العرض الذاتی كلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته وليس كذلك كلا ليس المراد منه
ما يلحق الشیء لذاته بلا حيثية خارجية فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حيثية ففی العلم الالهی جعل موضوعه الموجود حيثية
الوجود فيبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه الحيثية العامة من غير خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من
العلوم فلا بد فيه من الحيثيات الزائدة علی الوجود فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشیء ويعرضه لذاته

ای لا بواسطة فی العروض لا بواسطة فی الثبوت باختصیهما وهو ان یکون کل من الواسطة وذی الواسطة معروضا حقیقیا والمراد عن
لحوق الشیء لامر مساویه تحقق احد المتغیین بشرط التساوی فما یعرضه لشیء بواسطة الاعم او الاخص والمباین من الاعراض
الغریبة ههنا عند القدماء واکثر المتاخرین واما بعض المتاخرین فقد ادرجوا العارض بواسطة الجزء الاعم ایضا فی الاعراض الذاتیة
دون العارض بواسطة الجزء الاخص ومن ههنا یظهر لک ان تعریفهم العرض الذاتی بما یلحق الشیء لذاته او لجزئه او لما یساویه
یقتضی العموم مع انه خلاف فی العارض بواسطة الجزء الاخص فی انه غریب وقد وضح لک مما بینا ان قول الشارح علی
ذکر المتاخرون الظاهر انه متعلق بتعریف العرض الذاتی والمراد منه اکثرهم لا کلهم حتی یرد انه جعل مذهب المتقدمین مذهب
المتاخرین **قوله** اما بان یجعل موضوع العلم بعینه آه ویزاد علی ما ذکره البحث عن جزء موضوع العلم فانه قد یکون البحث عن جزء
موضوع المسئلة فیجعل موضوع المسئلة ما هو عرض ذاتی له کالبحث الواقع عن احوال الصورة الجسمیة والهیولی فی العلم الطبیعی او عن البحث
عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد یجعل جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة الا تری الی انه یبحث فی العلم الطبیعی
عن احوال الصورة النوعیة التی هی جزء الجسم العنصری الذی هو نوع موضوع العلم **قوله** فی قولهم کل جسم فله حیز طبیعی
ومثله فی قولهم کل جسم فله شکل طبیعی وغیر ذلک **قوله** ویثبت له ما هو عرض ذاتی له آه اورد الشارح فی جمیع الصور لفظ الاثبات
للاشارة الی ان مسائل العلوم لا تکون الا حملیات موجبات والشرطیة مؤولة الی الحملیة والسوالب مرجعها الی الموجبات
لانه لا یعتبر فیها سلب المحمول فتصیر موجبة محمولها سلب صرح به فی حواشی شرح المطالع **قوله** او یجعل عرضه الذاتی آه موضوع
المسئلة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتی او نوعه وقد یترکب من موضوع العلم والعرض الذاتی
ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتی وعرض ذاتی لعرض ذاتی آخر مع المعروض وامثلة الکل ظاهرة علی المفتش **قوله**
فقولهم ما یبحث فیه آه اشارة الی دفع ما یرد علی تعریفهم بانه لا یصح فانه یقتصر علی البحث عن عوارض موضوع العلم
مع انه یبحث فی العلوم عن غیر ذلک ایضا کما عرفته فهذا القول تفصیل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا ریب فی انه یبحث فی
العلم آه قال بعض الافاضل فیه انه یجوز ان یکون البحث فی العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم
واقعا علی سبیل التطفل انتهی **اقول** لا یخفی علی من تتبع کتب الفن ان المسائل التی یکون موضوعها نفس موضوع
العلم تکون قلیلة جدا وکثیر اما یبحث عن اعراض الانواع او الاجزاء او الاعراض فیلزم استطراد اکثر العلم وفیه ما
لا یخفی **قوله** بعد ما عرف فی الشفاء آه قال الشیخ فی الشفاء لکل واحد من الصناعات مباد وموضوعات ومسائل
والموضوعات هی الاشیاء التی یبحث فی الصناعة عن الاحوال المنسوبة الیها والعوارض الذاتیة فالضمائر ترجع
الی الموضوعات والشارح قد نقل بعضه **قوله** ویمکن ان یکون آه یشیر الی ان ههنا احتمالا آخر ایضا وهو
کون العطف تفسیریا **قوله** او مبنی علی الفرق آه حاصله انه کما ان موضوع المسئلة قد یکون غیر موضوع العلم کنوعه
وجزئه وعرضه کذلک یکون محمول المسئلة غیر محمول العلم لان محمول العلم هو المفهوم المردد بین محمولات المسائل لانه لا یخلو من احدها
فالمبحوث عنه فی الحقیقة هو محمول العلم وطریقه ان یؤخذ کل قسم ویجعل محمولا للموضوع ولا یلزم ان یکون المبحوث عنه فی
العلوم امورا عینیة حتی یرد علیه ان المفهوم المردد امر انتزاعی لا ینبغی ان یجعل مبحوثا عنه فی العلوم ثم یلزم ح ان لا یکون

محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد التزم وشهاده قالوجدان بخلافه فلا تسمع **قوله** فان قلت لا حاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام فى العارض الاخص فحاصله انه لا يجب ان يشمل العرض الذاتي جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث فى العلوم عن العوارض التى هى اخص من موضوع العلم فلا يكون البحث من العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر فى العرض الذاتي شموله لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع المقابل فالعوارض التى تجعل محمولات المسائل تكون اعراضا ذاتية لانواع موضوع العلم وهى اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لا تضره وحاصل الجواب ان العوارض التى تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا والا تعرضه لنفسه عوارض غريبة فكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم لكن مالم يعرض بواسطة الاخص والا فيكون عرضا غريبا كما هو مصرح فى كلام الشيخ ثم لما ورد عليه ان الشيخ انما اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتي لا من مطلق العرض الذاتي فالاستناد بكلام الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقى الكلام واضح **قوله** ولا شك آه لا شك ان هذا الكلام فى غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ما تيسر لى فى هذا المقام وكان اختتام هذه الحاشية الا فى شهر الربيع الآخر سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية فى الوطن وهو المصر المعروف بلكنوء من بلاد الهند وكان عزمى ان اكتب **تعليقا على حاشية الجلال** تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدراباد حفظها الله من البدع والفساد من مملكة الدكن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدنى عن ذلك فرحم الله من له عين الحقيقة البصيرة ان لا ينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لا يبدأ بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد ما فى آخر سورة الفلق من الزجر والقلق وسيقبلها من له فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم وآخر

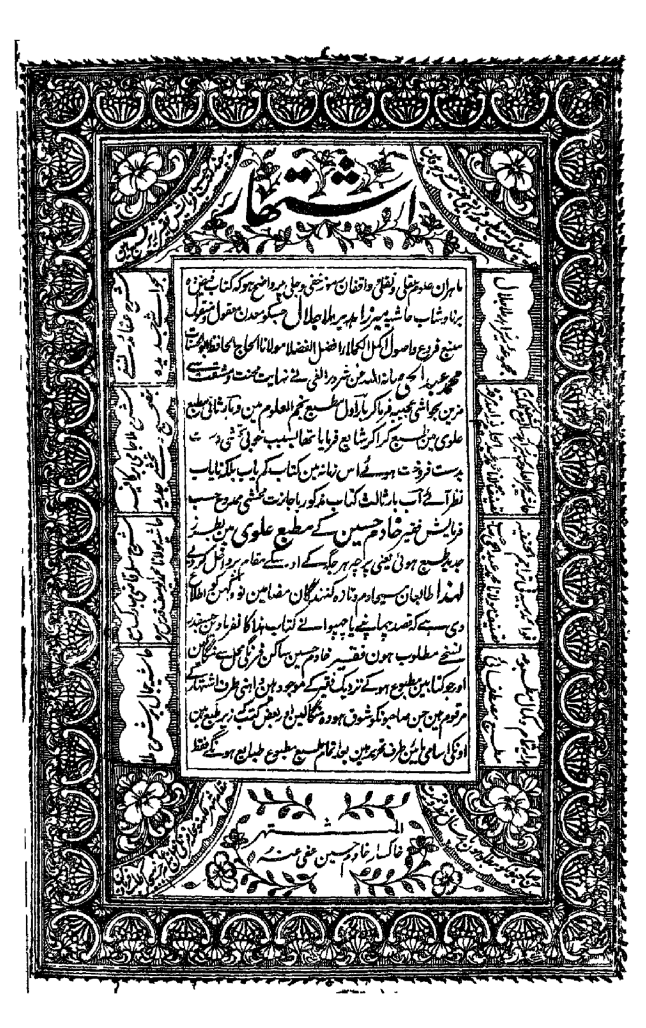
دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت

خاتمة الطبع آن بهى ملوشح بصدور الكلام حمد الملك المنعام والصلوة على رسوله سيد الانام وآله وصحبه الاعلام وبعد فان حاشية الجلال على التهذيب لما كانت فى غاية اللطف وحسن الترتيب مشتملة على عجائب متناوله لغرائب كتب الاستاذ العلام المحقق القمقام مولانا ابو الحسنات **محمد عبد الحى** اللكنوى دام فيضه العلى عليها الى مقام الدرس تعليقا هو كاسمه عجيب كشف فيه كل ما اودع الجلال من النكات مع غاية التهذيب بتوجه معدن الفضل والاحسان **محمد على بخش خان** الى طبعه بتصحيح عالم السر والخفى المولوى **محمد معشوق على** الكسمندوى سلمه الله العلى فجاء بعد الطبع عما يسر الناظر ويجلو البصائر وكان ذلك فى تسع وعشرين من ذى القعدة سنة ١٢٩٣ ثلث وتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة على صاحبها افضل صلوة وتحية وانا الراجى عفو السيئات محمد معين القضاة ابن السيد محمد وزير الحيدر ابادى عفا عنه البارى فقط

محمد على بخش خان مهر مطبع علوى

واسطے سند اس بات کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کیے گئے


اشتہار
ماہران علوم عقلی و نقلی و واقفان رموز خفی و جلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض رسان
برنا و شباب حاشیہ میر زاہد میر ملا جلال جسکو معدن معقول و منقول
منبع فروع و اصول اکمل الکملا افضل الفضلا مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات
محمد عبد الحی صانہ اللہ عن شر ورد الغی نے نہایت محنت و مشقت سے
مزین بحواشی عجیبہ فرما کر بار اول مطبع نجم العلوم مین و بار ثانی مطبع
علوی مین طبع کرا کر شایع فرمایا تھا بسبب خوبی کے تھوڑی دست
بدست فروخت ہوئے اس زمانہ مین کتاب کمیاب بلکہ نایاب
نظر آئے اب بار ثالث کتاب مذکور باجازت محشی ممدوح حسب
فرمایش فقیر خادم حسین کے مطبع علوی مین بطرز
جدید طبع ہوئی یعنی یہ چہ ہر جگہ کے اور سکے مقام پر داخل کر دیے
لہذا طالبان سیہ ادم و تازہ کنندگان مضامین نو و کہن کو اطلاع
دی جاتی ہے کہ قصد چھاپنے یا چھپوانے کتاب ہذا کا نفرماوین جسقدر
نسخے مطلوب ہون فقیر خادم حسین ساکن فرنگی محل سے منگا لین
اور جو کتابین مطبوع ہو کے نزدیک فقیر کے موجود ہین وہ اپنی طرف اشتہار کے
مرقوم ہین جن صاحبونکو شوق ہو وہ منگا لین اور بعض کتب کہ زیر طبع ہین
اونکے اسامی بائین طرف تحریر ہین بعد تمام طبع مطبوع طبایع ہونگے فقط
المشتہر
خاکسار خادم حسین عفی عنہ